TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Gøteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

INNHOLD

BEGREPENE LOV OG EVANGELIUM. Av sokneprest Olav Valen-Sendstad. Side 1.
LUTHER I PSYKIATRISK BELYSNING. Av dr. theol. Alfred Th. Jørgensen. Side 17.
KYRKJEDISIPLINEN. Av sokneprest Reidar Bolling. Side 35.

1. hefte *1942* *13. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingent!

BEGREPENE LOV OG EVANGELIUM[1])

FOREDRAG FOR STUDENTENE VED MISJONSSKOLEN I STAVANGER

Av Olav Valen-Sendstad.

Motto: «Til frihet har Kristus frigjort oss. Stå derfor fast, og la eder ikke atter legge under trelldoms åk» (Gal 5, 1).

Som enhver bibelleser vil vite spiller forskjellen mellom lov og evangelium en overordentlig stor rolle i Paulus' forkynnelse og skrifter. Og som enhver teolog bør vite, er den samme forskjell en av grunntankene i Luthers reformasjonsarbeid. — Det har vært forsøkt fra mange hold å redusere betydningen av denne forskjell: dels ved å hevde at den er spesifikt paulinsk — og ikke spiller noen rolle i Det nye testamente for øvrig, dels ved å hevde at den er spesifikt luthersk — og lite betyr for kristen lære og liv i sin alminnelighet. — Nå hverken kan eller vil jeg her gjennomgå alle de skjeve og misvisende oppfatninger som er blitt hevdet om denne sak og dens historie. Jeg vil innledningsvis bare tilstemme Luthers ord om at den som ikke har erkjent denne forskjell, er ikke en rett kristelig teolog. Ja, jeg vil gå et skritt videre, og våge det ord at nettopp i forskjellen mellom lov og evangelium ligger den hele kristendoms egenart. Hedenskapet kjenner loven, ja, er tvers igjennom lovisk — alene i kristendommen er evangeliet åpenbaret. Derfor er det også bare kristendommen som kjenner en forskjell mellom lov og evangelium.

1) Offentliggjort etter oppfordring.

Under dette — kanskje vi kunne kalle det religionsfilosofiske — perspektiv, vil vi i aften dvele ved lov og evangelium som teologiske begreper. Vi skal derfor ikke gå fram på den vanlige måte ved behandlingen av de to begreper (ved å gjennomgå det eksegetiske materiale), men søke å klargjøre saken ut fra en mer prinsipielt teologisk spørsmålsstilling. Derfor vil vi innledningsvis søke å få fatt i, og formulere i enkle og klare begreper, det som så å si danner selve *den siste forutsetning* for enhver sondring mellom lov og evangelium, og ut fra «denne siste forutsetning» vil vi så søke å ettervise selve den uomgjengelige nødvendighet av å sondre mellom lov og evangelium.

1. *Den siste forskjell mellom hedenskap og kristendom.*

Den grunnvesentlige forskjell mellom kristendommen og enhver annen religion (med kristendom forstår jeg her Det gamle og Det nye testamente) ligger deri at det gjennom den hele bibel er en klart og bevisst uttalt og erkjent sannhet at Gud er *person og personlighet,* en treenig personlighet og tre personer. Bortser vi her fra muhammedanismen, som vi betrakter som en degenerert form av jødedommen, så gjelder det at uten videre ingen annen religion er i besittelse av denne visshet om Gud, og at enhver annen religion i høyden kommer til tanken om en Guds «personalitet», og for så vidt den betegner sine guddommer på personlig måte, mener dette *uegentlig,* så at personlighetens begrep i andre religioner møter oss i form av mytologiske *personifikasjoner* av fysiske, psykiske eller spirituale virkeligheter som for en strengere analyse egentlig er upersonlige eller almene, ubevisste og «ikke-individuale» (substantiale eller dynamiske, men ikke subsistentiale, hypostatiske og jeg-karakterisert). I vår bibel er det like fram utelukket at vi har med personifikasjoner å gjøre. Vi har med personen, personligheten, det levende guddommelige «Jeg» å gjøre. Dette «Jeg» kan ikke betegnes som personifikasjonsprodukt uten å gjøre eksegetisk vold på i videste forstand alt tekstmateriale. Fra Bibelens første blader møter vi Gud som «Jeg», og vi husker hvordan han navnga seg på Horebs berg overfor den vankelmodige Moses: «Gud sa til

Moses: *Jeg er den jeg er,* og han sa: Så skal du si til Israels barn: *Jeg er* har sendt meg til eder» (Ex 3, 14).

Nå tør det være kjent nok hvordan nettopp dette «Jeg er» har dannet tema for den religiøse, mystiske og filosofiske spekulasjon — både i buddhisme og hinduisme, i gresk og hellenistisk tenkning, i renessansens mystikk og i den moderne filosofisk-idealistiske mystikk fra Fichte og Schelling fram til aller nyeste tid. Som norsk eksempel kan nevnes den nylig utkomne bok av Marcus Gjessing («Nøkkelen») — hvor han forvrenger alle Jesu «Jeg er»-ord (Johannesevangeliet) i hinduiserende retning.

Men hvilken himmelvid og avgrunnsdyp forskjell mellom Jahves utsagn til Moses «*Jeg er* har sendt deg» og disse mystiske spekulasjoner. For mens det bibelske «Jeg er» gjennom den hele bibel fastholdes med en klarhet og styrke som var uforklarlig om der ikke sto aktuell åpenbaring bak, og fastholdes i den betydning at Gud er «Jeg» der tiltaler meg (oss) som «du», så at selve det kristne gudsforhold fra grunnen av er et vesentlig, aktuelt, levende «jeg-du-forhold», — så har den religiøse mystikk og filosofiske spekulasjon overalt nettopp det kjennetegn at «jeg»-analysen *oppløser* selve muligheten av et virkelig jeg-du-forhold, og gudsforholdet blir ikke lenger et *forhold,* men en *identitet* av mystisk art, så at jeg er Gud og Gud er jeg (i en viss fase av jeg-begrepet) — i den bespottelige panteistiske betydning at Gud er det samme som vesensgrunnen og livsprinsippet i oss alle. Når vi hos moderne panteister kan møte en omtale av Gud, som var han et «Du» (f. eks. hos Martin Buber og andre) så er vi atter en uegentlig talemåte i vold. For med dette «Du» menes et «du» med hvilket man i siste omgang blir identisk, og som alt og alle og hva som helst kan bli identisk med. Det beror derpå at denne panteisme, hva enten den nå kaller Gud for «Jeg» eller «Du», i grunnen slett ikke mener det vi forstår med et *hypostatisk* «jeg» eller «du», dvs. et subjektværende, individual-karakterisert «jeg» som er forvekslingsfritt forskjellig fra alt og alle, men de mener — som allerede antydet — prinsipielt noe alment, substantialt eller aktualdynamisk som er identisk i alt og alle. Og dermed i egentlig forstand noe *upersonlig.*

Når derfor vi kristne — etter profeter og apostler — er forvisset om at vårt gudsforhold er et egentlig, eminent «jeg-du-forhold»,

da forstår vi atter dette, begrepsmessig uttrykt, slik som den kristelige skolastikk uttrykte det: Hypostase er det som ikke kan forvandles til en annen hypostase. Overført på gudsforholdet vil det si: Guds «Jeg» kan aldri bli mitt «jeg», og mitt «jeg» kan aldri bli Guds «jeg». Vi avviser enhver mystikk som vil bli enhetsidentisk med Gud som en bespottelig villfarelse, og sier — med den eldre ortodoksi: Samfunn med Gud er en *forening* av Guds og våre hypostaser («jeg»), slik som Jesus sier: «I i meg og jeg i eder». Ingensteds sier Jesus: «Jeg blir deg og du blir meg,» men han bruker *alltid* (så vel i de trinitariske som religiøse forholdsbestemmelser) den forskjellsbevarende preposisjon «*i*»: «I *i* meg, jeg *i* eder». Så er Gud og jeg ett og dog to, fordi vi er ett ved forening, ved *unio mystica*, og ikke ett ved noen identitas eller *unitas* mystica. Et Jeg-du-forhold som munner ut i en *unitas* (i betydningen identitas) er ikke lenger et egentlig jeg-du-forhold; og ville man her enda språklig bruke terminologien om «jeg» og «du», så vil alle termini egentlig bare bety mytiske og mystiske formler uten egentlig *analogigehalt*. For det kristne gudsforhold har en *reell analogi* i forholdet mellom to menneskelige «jeg», som f. eks. forholdet mellom far og sønn, venn og venn, mann og hustru o. a. Det er derfor karakteristisk for vår bibel at når forholdet mellom Gud og vår sjel sammenlignes med forholdet mellom far og barn, eller når forholdet mellom Jesus og vår sjel sammenlignes med forholdet mellom venn og venn, mann og hustru, herre og tjener, konge og undersått, osv., så er ikke alt dette å forstå som mytiske diktninger og uegentlige talemåter (som i prinsippet tilintetgjør så vel det etiske i forholdet som det ontiske), men det er å forstå som *reelle analogier*, dvs. som forholdet mellom mann og hustru er et forhold av to i enhet (unio), så er forholdet mellom Jesus og sjelen helt analogt (eminent-analogt) et forhold av to i enhet (unio). Og denne analogicitet er det bibelske faktum som fullendes i sannheten om menneskets gudlikhet (gudbilledlighet) — hvorved det blant annet blir en klar og tydelig «*analogia entis*» i de to forhold: menneske-menneske, Gud-menneske. Denne bibelske grunntanke om forholdenes «analogia entis» innebærer ikke den ringeste fare for troens tenkning, bare vi erindrer at de to sammenlignede forhold er *analoge* og *ikke ekvivalente*. At de to forhold «menneske-

menneske» og «Gud-menneske» er *analoge,* vil si at de to forhold oppviser vesentlige *likheter* i *ulikheten,* og vesentlige *ulikheter* i *likheten.* Men skulle vi forstå de to forhold som *ekvivalente,* så ville det innebære at de var vesensidentiske, og at altså ethvert møte med et hvilket som helst «du» eo ipso var et møte med Gud. Det eiendommelige er at de teologiske retninger i nyere tid som har stilt seg særlig fiendtlig til talen om «analogia entis», overalt viser sin mystikk ved en meget åpenlys tendens til å sette det menneskelig-sedelige jeg-du-forhold likefram *ekvivalent* med et gudsforhold (hvilket kan sies å være den sensualistiske side av den moderne «tuistiske panteisme». Feuerbach, Gogarten o. a.).

— — —

Men jeg antar at I begynner å bli utålmodige, og spør hva alt dette har med begrepene lov og evangelium å gjøre.

2. *Jeg-du-forholdet og Ordet.*

Jo, nettopp dette levende, aktuelle jeg-du-forhold mellom Gud og menneske er intet mindre enn selve nøkkelen til det kristelige guds- og åpenbaringsbegrep. Det er dette forhold som står der som den «siste forutsetning», som et «sine-qua-non» i all kristendom. Det inneholder in nuce oppklaringen av både de *ontiske* og *etiske* eiendommeligheter i kristendommen. Det er den store forutsetning og bakgrunn for enhver omfattende og dyperegående forståelse av at sondringen mellom lov og evangelium er *vesensnødvendig* i kristendommen. Jeg skal prøve å tydeliggjøre dette.

Selve dette eksistensforhold (at trosforholdet er et jeg-du-forhold) kaster lys over den *konstitutive plass* nettopp *Ordet* inntar i ethvert kristent gudsforhold. Samliv, samfunn, forståelse, gjensidighet, åndelig enhet mellom jeg og du er allerede i det rent menneskelige plan uomgjengelig knyttet til talen, til språket, til ordet. Og så blir det på analog måte — i eminent forstand — også så at forholdet mellom Gud og meg kan konstitueres som åndelig-personlig forhold alene i og med forhold i Ordet.

Dere vil uten vanskeligheter forstå at her åpner seg veldige, ja, jeg tør nok si vidunderlige perspektiver for en kristelig åpenbaringsteologi, og for forståelsen av *nådemidlenes* personforholds-konsti-

tuerende betydning. En sådan betydning har aldri Ordet hatt, og kan ikke ha det, i mystikken. All mystikk er i bunn og grunn nominalistisk-skeptisk ord-forakt, som ser det som et ideal å frigjøre seg fra Ordet, mens en kristen stadig blir dypere og fastere bundet nettopp i Ordet (i det talte og skrevne). Men disse ting får jeg ikke tid til å utvikle nærmere her. Vi må nøye oss med å påpeke hvordan det kristelige gudsforhold er et eksistensforhold mellom personer, som konstitueres ved Ordet, dvs. konstitueres derved at Gud — som «Jeg» — på underfull måte begynner å *tale til oss* (åpenbare seg for oss), og derved at vi *taler til Gud* (kristen bønn, til forskjell fra all mystisk og hedensk «bønn» — som i bunn og grunn ikke er *bønn* — fordi det ikke er tale *«til et fremmed Jeg»*).

Denne Ordets fundamentale, samfunnsskapende betydning gjør oss videre oppmerksom på at det kristne gudsforhold helt naturlig bærer et *gjensidighetens* preg: der Gud og vi gjensidig taler til hverandre og hører hverandre, analogt det menneskelige forholds vekseltale i gjensidighet.

Og her er vi nå ved det punkt i våre teologiske analyser hvor forskjellen mellom lov og evangelium kan få sin oppklaring.

Denne gjensidighet i gudsforholdet har nemlig ingensteds i hedenskapet funnet noe sant uttrykk, men derimot uttrykk på uttrykk i *vår bibel*. Jeg innfører det her og minner dere om det veldige faktum i vår bibel som heter *paktene* — dette faktum som spiller så dyptgripende inn i hele Det gamle og Det nye testamente, men som de «moderne» mennesker lite og ingenting forstår av, fordi de ikke kan ha møtt Gud i det levende, aktuelle jeg-du-forhold av gjensidig tiltale. Jeg minner bare om den profanasjon som er overgått paktestanken fra den moderne, profane religionsvitenskap idet den har like fram *ethnificeret* denne sannhet. Bibelens pakter bygger på *gjensidigheten* i gudsforholdet, på det gjensidige jeg-du-forhold mellom Gud og mennesker. De er uttalt og formet *i ord*, og disse pakter sammenfatter i seg *alt Guds ord*, den hele åpenbaring til oss.

Vi kan i hovedsaken regne med fem store pakter i Bibelen: paktene med Adam, Noa, Abraham, Moses og ved Jesus Kristus. Og vi understreker: det er alle sammen *gudsforholdspakter*, og de sies — karakteristisk nok — alle å være stiftet *mellom personer*,

mellom Guds person og menneskelige personer. Her er ikke tale om «religiøs tenkning» eller om «gudsidéer». Her er tale om «jeg-du-forhold» i levende, aktuell tale. Den som glemmer eller overser det, profanerer og ethnificerer paktene fra grunnen av. Vi skal nå i det følgende underkaste de tre pakter med Noa, Abraham og Moses en kort analyse — med sikte på at begrepene lov og evangelium må bli klart og enkelt utarbeidet. Ved denne «metode» vil vi gripe like tilbake til Paulus' «metode». La gå at den må synes latterlig, «foreldet» og «uvitenskapelig» i den moderne, profane religionsvitenskaps lys. Men denne «metode» er i virkeligheten den eneste rette til å utarbeide begrepene lov og evangelium om man vil føye sin «metode» etter objektenes egenart, og ikke framskaffe falske objekter ved en forvreden, krampaktig «metode» som i selve ansatsen ikke tar hensyn til hva et kristent gudsforhold er for noe.

3. *Lov og evangelium.*

Betrakter vi her først de to pakter Gud sluttet med Noa og Abraham, så faller det straks i øye at disse to pakter ble stiftet i og med *en utvelgelse*. Det første som sies om Noa er: «Noa fant nåde for Herrens øyne» (Gen 6, 8), og deretter følger den åndelige karakteristikk av ham: «Noa var en rettferdig og ulastelig mann blant sine samtidige. Noa vandret med Gud» (v. 9). Altså: denne Noa, som fant nåde hos Gud, ble av Herren utvalt til å reddes gjennom flodens domsvann, og til å bli stamfar — som en annen Adam — til en ny slekt. — På lignende måte leser vi om Abraham: det første vi får høre er at Gud viser ham nåde, utvelger og kaller ham: «Dra bort fra ditt land og fra din slekt og fra din fars hus, til det land som jeg vil vise deg» (Gen 12, 1), og umiddelbart hertil knytter så Herren det store løfte: «Og jeg vil gjøre deg til et stort folk.»

Ser vi nå noe nærmere etter *formen og innholdet* av de to pakter — og bevarer det hele tiden in mente at det dreier seg om et jeg-du-forhold — så vil vi bemerke om hver av disse pakter:[1])

---

1) I det følgende skal vi søke å utføre en kortfattet — la meg få lov å kalle det så — almen-strukturell analyse av de to begreper, dvs. prøve å blottlegge de alminnelige momenter vi alltid finner når og hvor lov og evangelium forkynnes in concreto. De *konkrete innhold* — som er selve kristenlivets hovedsak og hovedinteresse — må vi utelate av betraktningen.

Til *Noa sa Herren* (vi gjengir etter N. O.) — Gen 9, 9 fg.: «Nå vil jeg opprette min pakt med eder og eders etterkommere. . . . Jeg oppretter min pakt med eder, og aldri mer skal alt kjød utryddes ved vannflom. . . . Dette er tegnet på den pakt som jeg gjør mellom meg og eder: . . . Min bue setter jeg i skyen.»

Betrakter vi *innholdet*, så er det i virkeligheten ikke noe annet enn et *løfte* som gis. Men *formen* er en *pakt* med paktestegn. Det ved pakten konstituerte *forhold* oppviser — påfallende nok — ikke antydning til *etisk*, kun *ontisk* gjensidighet. Det dreier seg *ikke* om et gjensidig paktesforhold med gjensidige plikter. Forholdet er i en viss forstand helt *ensidig* (nemlig etisk ensidig), og består deri at Gud Herren etter sitt eget råd *utvelger*, frivillig — uspurt — uavtvunget — ubetinget *gir løfte* om sin egen forholdsmåte, så han binder og forplikter alene *seg selv*, uten å pålegge den annen part den ringeste etiske plikt til forholdsmåte. For løftets oppfyllelse borger paktesstifteren selv, og gir til ihukommelse av sin makt til å oppfylle og handle etter løftet et *paktestegn*. La oss foreløpig betegne en pakt av sådan struktur for *evangelium* — så skal vi i en litt senere sammenheng antyde om det også er slikt Bibelen mener med evangelium.

Tar vi for oss *Abrahams-pakten*, så la oss først lese de ord hvorved Herren introduserer den (Gen 17, 2 fg.):

> v. 2: «*Jeg vil* gjøre en pakt mellom *meg og deg*, og *jeg vil* gjøre din ætt såre tallrik,» — og atter:
>
> v. 4: «Se, *jeg gjør* en pakt med *deg*, og du skal bli far til en mengde folk,» — og atter:
>
> v. 7: «Og *jeg vil* opprette en pakt mellom *meg og deg* og *din ætt* etter deg, fra slekt til slekt, en evig pakt, så *jeg vil* være din Gud og Gud for din ætt etter deg. Og *jeg vil gi* deg og din ætt etter deg det land hvor du bor som en fremmed, hele Kana'ans land, til en evig eiendom, og *jeg vil være* deres Gud.»

I denne trefoldige gjentagelse av paktesordene — hvori et troende hjerte med glede og takk ser et «vestigium trinitatis» — skal vi særlig understreke:

Paktesstifteren er et levende jeg: «Jeg vil — stifte pakt — gjøre — være —,» sier Herren. Abraham, med hvem pakten stiftes, blir

TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Gøteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

12. BIND

OSLO 1941

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1941

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Hans Nerhus: Johan S. Welhavens «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke». Et litterært-hymnologisk hundreårsminne 1

Sverre Aalen: Johannesevangeliet og religionshistorien (slutn.) 20

O. Hallesby: Skrifttro teologi 34

Litteratur, anmeldt av *Andr. Seierstad* 46

Karl Vold: Palestinas folk og historie i førisraelittisk tid ... 49

Alfred Th. Jørgensen: Luthers oversættelse af det Nye Testamente under Revision af ham selv og av moderne Theologer 70

Lars Johan Danbolt: Biskop Schreuder som personlighet ... 80

Emil Birkeli: Fruktbarhetskulten og fedrekultens forskjellige ideologi 88

Olaf Moe: Teologi og aktuell esjatologi 97

O. G. Myklebust: Misjonsvitenskapen som teologisk disiplin 109

Birger Gulbrandsen: Haugianerne og nattverden 131

D. A. Frøvig: Et omslag i den moderne evangeliekritikk 145

Alfred Th. Jørgensen: Confessio Dosithei 1672 160

E. Kindingstad: Guds realitet og Kants fornuftkritikk 165

Litteratur, anmeldt av *Sven Lodin* og *Leiv Aalen* 179

INHALT

Seite

Hans Nerhus: Johan S. Welhavens «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke». Ein literarhymnologisches Jahrhundertgedächtnis 1

Sverre Aalen: Das Johannesevangelium und die Religionsgeschichte 20

O. Hallesby: Schrifttreue Theologie 34

Literatur, recensiert von *Andr. Seierstad* 46

Karl Vold: Die Völker und die Geschichte Palästinas zu vorisraelitischer Zeit 49

Alfred Th. Jørgensen: Luthers Übersetzung des Neuen Testaments unter Revision von ihm selbst und modernen Theologen 70

Lars Johan Danbolt: Bischof Schreuder als Persönlichkeit 80

Emil Birkeli: Die verschiedene Ideologie des Fruchtbarkeitskults und des Väterkults 88

Olaf Moe: Theologie und aktuelle Eschatologie 97

O. G. Myklebust: Die Missionswissenschaft als theologische Disziplin 109

Birger Gulbrandsen: Die Haugianer und das heilige Abendmahl 131

D. A. Frøvig: Ein Umschwung in der modernen Evangelienkritik 145

Alfred Th. Jørgensen: Confessio Dosithei 1672 160

E. Kindingstad: Die Realität Gottes und die Vernunftkritik Kants 165

Literatur, recensiert von *Sven Lodin* und *Leiv Aalen* 179

overhodet ikke spurt om han vil tre inn i pakten. Pakten opprettes som et forhold alene av Gud ved at han velger Abraham. Deri ser en monergist med glede og takk en stadfestelse av at enhver synergisme er utelukket i *nådens* gudsforhold. — Videre: paktens *innhold*, i dens trefoldige gjentagelse, er i virkeligheten ikke noe annet enn *løfte* — et fritt, uavtvunget, ubetinget løfte — et ufortjent, kjærlig (Rom 4, 1 fg.) løfte — og paktesstifteren (Herren) går selv med sin makt og evne og kjærlighet god for dets opfyllelse. Også Abraham fikk — til stadfestelse Rom 4 — et paktestegn, nemlig omskjærelsen. Men dette tegn ble gitt den allerede utvalte og benådede, troende og rettferdiggjorte Abraham. Det ble nok sagt til Abraham ved paktesstiftelsen at han skulle «holde pakten» (Gen 17, 9 fg.). Men det etiske innslag som dermed ble gitt på Abrahams side var i enhver henseende et så klart etisk «minimum» at det etiske ikke besto i noe annet enn å *bruke* det tegn, det symbol Herren anviste. Abrahams etiske sinnelag ga tegnet ingen etisk effekt. Effekten ga alene Herren (et vidunderlig klart forbilde på Det nye testamentes sakramenter). Om omskjærelsen til Abraham gjelder sannsynligvis et «ex opere operato».

Også Abrahams-pakten var i bunn og grunn *ensidig*, dvs. anga en *Guds forholdsmåte* i form av et løfte om nåde, barmhjertighet, kjærlighetsbevisning, god og nådig styrelse — uten å pålegge Abraham noen som helst etisk plikt i forholdet (utover det «minimum» å bruke paktestegnet, til en ihukommelse av den makt og nåde som ville sørge for løftenes oppfyllelse).

Så definerer vi foreløpig og helt trøstig begrepet «evangelium»:

Evangelium er ikke noe annet enn *ordet fra Herren selv* — om at det behager ham fritt, ufortjent, uavtvunget å utvelge til nåde og tre i forhold til de utvalte på helt ensidig måte ved fritt å gi løfter og fritt selv borge for og sørge for disse løfters oppfyllelse.[1])

Kaster vi nå et blikk på Paulus' brever — av hvilke vi har lært metoden som vi her bruker — så får vi kontraprøven på om våre utførelser er bibelsk sanne og riktige. Det er her særlig Rom 4—5 og Gal 3—4 som kommer i betraktning. Jeg finner ikke tid til en

1) Det er altså vesentlig og strukturelt betydningsfullt i begrepet evangelium at det kun angir *Guds forholdsmåte*, og ikke inneholder noe om *menneskets* forholdsmåte utover det «minimum» å anvise *troens bruk av nådemidlene* (ord, paktestegn, sakramenter).

utførlig gjennomgåelse herav, men gjør bare oppmerksom på at de paulinske begreper evangelium, nåde, løfte, tro er *synonymer* med samme *hovedinnhold,* kun noe forskjellig nyansert.

— — —

Vender vi nå blikket mot den tredje, store gammeltestamentlige pakt, *Sinai-pakten* ved Moses, så er det jo i mer bestemt betydning alltid denne pakt som tilsiktes hvor det i Det nye testamente tales om «loven» i betydning «pakt» (jvf. f. eks. Joh 1, 17 og Hebr). — Hva var nå det vesentlige i denne pakt?

Sinai-pakten introduseres av Herren selv fra Sinai således:

«*Dersom* I nå lyder min røst og *holder min pakt,* da skal I være min eiendom framfor alle folk, for hele jorden hører meg til» (Ex 19, 5).

I denne introduksjon merker vi oss både hva *form og innhold* angår, en veldig forskjell fra de før nevnte pakter. Mens paktene med Noa og Abraham hadde en form som vi adekvat kan gjengi slik: *Jeg, Herren,* behager etter mitt råd og av min nåde å velge eder og gi eder de dyreste løfter — og vil selv oppfylle det — så er formen fra Sinai ikke lenger *ubetinget* — men overordentlig sterkt *betinget: Dersom* I holder min pakt, da vil også jeg holde min del av pakten.» Så er ikke Sinai-pakten lenger ensidig-nådig-ubetinget, men gjensidig-betinget. Her er ikke mennesket lenger *bare gjenstand* (pure passive) for nåde, men stilles så å si på like linje med Gud m. h. t. gave og plikt. Det er hva vi kunne kalle den *adekvate gjensidighet* (o: en gjensidighet som forutsetter gjensidig *fullkommenhet* — etter som den ene part i pakten, Gud, er fullkommen):

På grunn av den endrede form for pakten, blir også innholdet et helt annet. Mens i både Noa- og Abrahams-pakten det menneskelige «ethos» kan sies å være *utskjaltet,* så det hele paktesinnhold besto i at *Herren* ensidig vil elske og velsigne, oppholde og styre, blir i Sinai-pakten det menneskelige «ethos» *innskjaltet,* så det hele paktesforhold nå blir et gjensidig ontisk-etisk forhold: Elsker du meg, så elsker jeg deg — forlater du meg, så forlater jeg deg. Og det nærmere innhold av pakten ble da gitt i «moralloven», «seremonialloven» og den sosiale lov. Summen av den hele

Sinai-pakt ligger i dette — som også Paulus understreket Gal 3, 12: «Gjør dette — så skal du leve» (så også *Jesus*, Luk 10, 28). Derfor møter vi også hos Paulus disse synonymer: *lov og gjerning*.

Og nå antar jeg vi kan sammenfatte hva disse tre gammeltestamentlige pakter forteller oss til oppklaring av begrepene lov og evangelium:

Evangeliets gudsforhold formidles og konstitueres ved det ensidig-ubetingede ord fra Herren om Herrens nådige forholdsmåte. Evangeliet meddeler intet annet enn: Guds utvelgelse til nåde, Guds gaver til frelse og velsignelse, Guds nåde og hjertelag til opphold-delse og styrelse, rettferdiggjørelse og helliggjørelse (hvorved mennesket er i enhver henseende *kun* «objekt», «pure passive»). Når man har sagt at evangeliet «bare krever tro», da må det innskjerpes at dette er en misvisende uttrykksmåte som kommer i stand ved en *etisering* av et forhold som etter sin natur *ikke er etisk* på menneskets side, men kun *ontisk*, personlig, eksistentialt. For så vidt nemlig evangeliepakten angir en *ensidig* forholdsmåte, er det meningsløst å si at den «krever» tro. *Sannheten er at den skaper tro.* Nettopp det er hemmeligheten i det evangeliske forhold til Gud: det bygges ikke på at vi yder en tro som Gud krever, men på en tro som det ensidig-nådige ord, løfte og tilsagn selv skaper og virker i oss. Og denne tro skaper evangeliet *aldri* for så vidt det inneholder visse alminnelig-tenkbare (og derfor teoretisk sett *sannsynlige* og *mulige*) idéer, begreper og forestillinger om en transscendent Gud. Men det skaper tro ene og alene derved at det blir et *personlig ord*, fra person til person, dvs. derved at det i og med ordet konstitueres et jeg-du-forhold, idet Guds Ånd appliserer ordet på den hørende på en sådan måte at den hørende får tro seg personlig tiltalt og omtalt, og derigjennom tro seg innbefattet og inntatt i ordets mening, i pakten og nåden. Derfor skapes det aldri en levende personlig tro i oss uten at den samtidig er ledsaget av en dyp indre, like fram urokkelig (om enn muligens teoretisk ubevisst) visshet om at forholdet til Gud er jeg-du-forhold.

Det *loviske* gudsforhold framtrer som et forhold der formidles ved lovens ord, dvs. et klart og avgjort ord om gjensidig plikt og skyldighet. (I denne gjensidighet i forholdsmåten består det *etiske*.) Det bibelske lovforhold til Gud er gjensidig og betinget, idet Guds

nåde og velsignelse gjøres direkte avhengig av menneskets etiske holdning, dvs. at Gud setter den religiøs-etiske betingelse om å elske Gud over alt og den etiske betingelse å elske nesten som seg selv — som betingelse for å gi nåde. Lovforholdets prinsipp ligger derfor i den fortjenestens og verdighetens tanke: «Gjør — så skal du leve.» Også den bibelske lovpakt forutsetter et jeg-du-forhold. Men det kan på en måte sies at denne jeg-du-karakter i forholdet er utsatt for en stadig *distraksjon* på menneskets side idet loven gjør oss opptatt med et like fram uendelig antall jeg-du-forhold, for så vidt loven fører oss inn i etisk jeg-du-forhold både til Gud og til *alle* mennesker. Lovforholdet medfører derfor en stadig fristelse til — rent psykologisk sett — å avspores og avkobles fra det kristelig sett ene nødvendige (ɔ: gudsforholdet). Ja, som både hedenskapets historie og den moderne sekularisering i Europa viser, er det mulig å utskjalte forholdet til Gud som et «jeg» av selve lovforholdet, og dermed bli stående igjen med en sekularisert ethos, uten binding til det guddommelige jeg. Dette er lovforholdets like fram tragiske distraksjon — med uoverskuelige kulturhistoriske følger (jvf. den nyere tids idealisme — som vil etikk alene på basis av en «gudsidé». Religionens og etikkens fullstendige dekadanse).

Summa summarum: Evangeliets prinsipp ligger i et «Hør, så skal eders sjeler leve» (Es 55, 3. Jvf. Gal 3, 1 fg.; Rom 10, 14 fg. og andre steder i Det nye testamente) — dvs. veien, måten, midlet til å vinne liv og yndest, nåde og fred hos Gud ligger her i selve det *trosskapende ord selv* som kommer fra Herren.[1]) Hvor det ord skaper troen, der er liv og salighet — som stand og kår hos Gud. — Lovens prinsipp ligger i et: «Gjør, så skal du leve», — dvs. at veien, måten og midlet til å vinne liv og yndest, nåde og salighet hos Gud er her egen gjerning, egen aktivitet, eget ethos, egen verdi og verdighet i etisk henseende: den som er verdig, blir «benådet».[2]) Her spørres ikke etter tro — uten for så vidt man med tro forstår

---

1) Veien til liv og salighet ligger m. a. o. utelukkende i det av Herren instituerte *nådemiddel*, ord og sakrament, i deres egenskap av å være *nåde-formidlende, tros-skapende, tros-styrkende og liv-givende.* — 2) Etter loven er menneskets egen lydighet og handling altså å betrakte som et «nådemiddel» (lovens konsekvens i analogien med evangeliet) — som var våre gode gjerninger et «lovens sakrament». Det ser man av setningen: «Gjør det — så skal du leve», d. e. gjerningen som vei og middel til liv.

et rent etisk begrep, som valghandling, beslutning i retning av et bestemt innhold, eller lignende (hvilket er et falsk trosbegrep).

— — — —

Har vi da hermed i store grunntrekk angitt den strukturelle forskjell mellom lov og evangelium i lys av paktenes historie, så trenger seg nå til slutt fram et spørsmål om det ikke gis *en syntese* av disse pakter, og dermed av lov og evangelium, en syntese der de to slags pakter og to slags gudsforhold og gudsliv inngår i en organisk virkeliggjørelse i en ny livs-helhet. Og vi svarer: Jo, det gis en slik syntese — både som en objektiv syntese (i den historiske åpenbaring) og som en subjektiv syntese (i det individuelle gudsliv). Å finne denne syntese er *sann visdom*.

Betrakter vi Noa- og Abraham-paktene, evangeliepaktene i Det gamle testamente, isolert fra Sinai-pakten, så står vi overfor den sterkest tenkelig *motsetning* mellom lov og evangelium. Og denne motsetning er der, og det er teologisk blindhet å bortforklare den. Dersom vi nå her innfører en *vurdering* av de således isolerte pakter, og skjalter Sinai-pakten ut som mindreverdig og uverdig i gudslivet, så står vi overfor *antinomismens* forestillinger om lov og evangelium. Skjalter vi omvendt nådepaktene ut som uvesentlige og «foreldede», så føres vi over i den religiøse *nomisme* som atter kan bli sekularisert nomisme. Hverken antinomisme eller nomisme er sann, frigjort, evangelisk kristendom. Her gis en syntese. Paulus så den, Luther grep den, lykkelig og vis er den som griper den.

Hva er syntesen?

Syntesen er Jesus Kristus, *Gud-mennesket,* i hvem Gud og menneske ikke lenger er jeg og du, og heller ikke identiske — men i hvis ene person Gud og menneske er en og den samme (ikke ett og det samme).

Den objektive syntese av lov og evangelium er gitt deri at Gudmennesket, den ene, ble *stedfortreder* og *forbilde,* og i sin stedfortredende person, lovoppfylelse, liv, lidelse og død samlet *alle pakter i ett,* i en ny pakt, og således som stedfortreder og forbilde sammenfattet og virkeliggjorde, ja, stadig sammenfatter og virkeliggjør alt Guds råd.

At alle pakter samles til ett i Jesu Kristi person og verk er i en

sum selve åpenbaringen i og med inkarnasjonen. Sinai-pakten besto framfor alt av «morallov» og «seremoniallov»: idet Jesus oppfylte den første i sitt liv, ble han *forbilde* (uten synd) og dermed skikket til også å være den rette oppfyller av den annen (*stedfortredende* yppersteprest og *stedfortredende* offerlam uten lyte). Derfor er han som lovens oppfyller organisk-enhetlig, både vårt forbilde og vår forsoning, rettferdighet og hellighet for Gud (lov og evangelium i en og samme person). Som den av Gud sendte profet er han tillike troens opphavsmann og fullender idet han gjennom Ordets middel forkynner sin frelse og nåde, i og med at han sender Den hellige ånd. Som den av Gud sendte og innsatte konge er han tillike makthaver, forføyer og forvalter over sin nåde og sine nådekrefter — med den guddommelige rett til å utvelge, kalle, samle, opplyse, benåde, gi tro og helliggjøre. Og denne rett forføyer han over i evangeliet etter den vei, måte og struktur som vi fant klart anskueliggjort i Noa- og Abraham-pakten, dvs. *monergistisk*.

Den subjektive syntese av lov og evangelium består deri at der ved den av Guds Ånd skapte og gitte tro ved Ordet, opprettes en evighetens livsforbindelse mellom Jesus Kristus og våre personer. Ved denne livsforbindelses opprettelse er vi aller først gjenstand for Guds nådige utvelgelse (jvf. Noa- og Abraham-paktene som strukturelt forbilledlige) som antar seg oss som uverdige syndere og ugudelige, ja, som fortapte, og meddeler oss troen med syndenes forlatelse og Kristi rettferdighet, samt innforliver oss således i Jesu Kristi person at vi blir som grener på vintreet (Joh 15), og således at fra nå av de i ham boende livs- og nådekrefter begynner å bli virksomme i oss til et liv i helliggjørelse med Åndens frukter. — Den subjektive syntese finner altså sitt uttrykk *i det nye liv*, idet Jesus Kristus — som alle pakters enhetlige syntese — blir roten og livsgrunnen og årsaken i alt, og vår egen oppfyllelse av loven blir å kjenne som frukter av Ånden og av livssamfunnet med Jesus Kristus. Den aktuelle syntese i troslivet av evangelium og lov kan altså uttrykkes så: *vi lever av nådens grunn og kilde og gjør det gode*. Det er en organisk sammenheng mellom disse momenter.

Men finnes der således en både objektiv og subjektiv syntese av lov og evangelium, så kan det ikke overses at denne syntese alene

kan komme i stand derved at visse momenter i Sinai-pakten endegyldig og definitivt blir utskjaltet, fordi de ikke kan finne rom i noen syntese. Og de momenter som således endegyldig utskjaltes, er framfor alt den adekvate gjensidighets og fortjenestens (resp. verdighetens) prinsipp. — Når Sinai-pakten hadde den adekvate gjensidighets form, da var dette ene og alene av pedagogiske grunner, dvs. at vi mennesker ved å tiltales av Gud som Guds etiske likemenn og ved å forutsettes som de der skulle leve det fullkomne og egentlig syndfri liv, skulle komme til å erkjenne egen udugelighet, fortapthet — ja, erkjenne umuligheten av overhodet å stå som Guds likemenn i pakt med ham. Dermed vil det forståes at ikke lovens *gjerning* er avskaffet i den nye pakt, men lovens *vei* til Gud. Dette uttrykker vi her slik: den adekvate gjensidighets form i Sinai-pakten er avskaffet som reell paktesform og kun bibeholdt som pedagogisk middel: Loven er vår tuktemester til Kristus. — Hva den i Sinai-pakten uttrykte fortjeneste- eller verdighetstanke angår, så er den endegyldig — objektivt — *utskjaltet* derved at Jesus Kristus oppfylte den hele lov, og derigjennom som stedfortreder *gir* oss den ros, verdighet, fortjeneste og livsrett som vi etter lovpakten selv skulle fortjene, men som vi på grunn av vårt kjød ikke kan fortjene (Rom 8). Fortjenestetanken er altså ikke utskjaltet i den nye pakt fordi den er falsk eller uforlikelig med evangeliet, men fordi den er fullkommet og oppfylt i Jesus Kristus, som er blitt vår fortjeneste for Gud.

Er således disse momenter utskjaltet av den nye pakt, så er dermed sagt at den nye pakts gudsforhold etter sin tilblivelse og bestand er *ensidig-nådig-ubetinget,* og at det er nettopp i kraft av denne sin ensidighet (monergisme) at det ved troen *skapes et liv* som i seg selv er en *oppfyllelse av loven.* Men da fortjenestetanken er utskjaltet, kan denne, det nye livs oppfyllelse av loven, ikke bli noen ros eller fortjeneste eller ny verdighet for en kristen. For sin verdighet, ros og fortjeneste har han ene og alene *i Herren.* Og dette hellige liv innebærer aldri at vi i paktesforholdet ved Jesus Kristus får karakteren av å være Guds likemenn eller Jesu jevnbyrdige — i en art adekvat gjensidighet (fullkommenhet). Vi forblir gjennom hele livet nådetrengende *syndere* som har de bitreste anklager for våre synder, men tillike *fruktbærende nådebarn* som

dog ikke har noen ros av vår hellighet, da den utelukkende skyldes Herrens innsatte nådekrefter. Dette at vi samtidig er nådetrengende syndere og fruktbærende nådebarn innebærer at vi samtidig som vi lever i det fortrolige jeg-du-forholds gjensidighet med Herren, dog lever i en pakt hvis vesensmerke er den *ensidig-nådige ubetingethet i Jesus Kristus*. Derfor kan dette nådeliv ikke opphøre eller gå til grunne (frafall) uten vi slutter å bruke de i evangeliepakten av Herren anviste *nådemidler*, ord og sakramenter. Ingen etisk innsats, ingen viljeenergi, ingen besluttsom standhaftighet kan bevare oss i livet med Gud. Det kan ene og alene *bruken av nådemidlene* — som er virkekraftige etter Herrens vilje, og ikke etter vår. Dette teologiske «postulat» stadfestes av erfaringen som alle vegne viser at frafall har sin rot og grunn i misbruk eller opphørt bruk av nådemidlene. Men bruken av nådemidlene er, som pakten med Abraham viser forbilledlig, et absolutt etisk «*minimum*». Dette «minimum» er det som klart og tydelig angir for oss art, omfang og karakter av gjensidighetsmomentet innen rammen av den nye pakts ensidighet.

— — —

Så får jeg slutte disse antydninger — i et kort foredrag kan det jo aldri bli mer enn antydninger — med å si: Jeg har prøvd å se og si tanken på min måte. Både i problemstilling, terminologi og «metode» har jeg gått min egen vei her. Jeg er og blir en utlending i den moderne profane religionsvitenskap, hvormed man prøver å erstatte kristen teologi. Og tilhengere av denne profane vitenskap vil vel på sin side føle seg som utlendinger i mine overveielser. Det beklager jeg ikke. Det kristne gudsliv er noe kvalitativt annet enn religion og religiøsitet. Har vi mot til å se og si det? Har vi det uforferdede mot til «theologia regenitorum»? «Theologia irregenitorum» er absurditet. Den ugjenfødte har ingen «*theo*-logia» — men ene og alene en «*noo*-logia», for han kjenner ikke *Gud*, bare sine egne *tanker* om Gud.

Gud gi oss det nye, glade, frimodige, frigjorte sinn i vår elskede Herre og stedfortreder, Jesus Kristus — den levende. Og Gud gi oss det uforferdede mot til uavkortet troskap mot ham og det nye liv som brenner i oss ved troen på ham. Amen.

LUTHER I PSYKIATRISK BELYSNING

EN DANSK SINDSSYGELÆGES BEDØMMELSE AF LUTHER

Af Alfred Th. Jørgensen.

1937 udkom der paa Dr. Ejnar Munksgaards Forlag i København en Bog paa 402 Sider, skrevet paa Tysk af en dansk Sindssygelæge Dr. med. *Paul J. Reiter* og med Titlen «Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose» med Tilføjelsen «sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre». Bogen skulde tilmed efterfølges af endnu et eller to Bind, og den betegnedes paa Omslaget som handlende om «Die Umvelt».

Naturligvis maatte et saadant Værk vække Opmærksomhed. Alene den Omstændighed, at en Sindssygelæge tog Affære over for Luther var interessant, men ogsaa Værkets Omfang vakte Forventning om noget særligt. I Forordet erklærer Forfatteren ganske vist, at han hverken er Historiker eller endnu mindre Teolog, og han oplyser, at han maa føre en Kamp «auf Leben oder Tod» med sit Stof, men han vil tage denne Kamp op trods dens Vanskeligheder, hvilke han med «visionær Klarhed» har skuet ved et Besøg paa Wartburg.

Efter nogle indledende Stykker falder Bogens Indhold i følgende Afsnit: Pavedømmets Krisetid, som begynder med Avignon, de kirkelige Tilstande i Tyskland før Reformationen, Teologien og Filosofien før Luther, Wyclefitismen og dens Udløbere i Tyskland og Böhmen, den verdenspolitiske Situation før Luther, det Milieu, som Luther voksede op i og denne Omverdens Betydning efter hans Optræden som Reformator. I Hovedsagen handler dette Bind

altsaa om Baggrunden for Luthers Optræden og om hans særlige Omgivelser.

Reiter vil ikke give en ny Lutherbiografi «im landläufigen Sinne», han vil paavise Samspillet mellem en historisk Situation og en ejendommelig Psyche som Luthers (S. 23). Men den historiske Situation maa altsaa skildres, og Forfatteren nævner en Række historiske og biografiske Værker, som han har benyttet.

Her møder vi straks den Ejendommelighed, at Forfatteren blandt Lutherbiografierne i særlig Grad kun benytter «de fire store moderne Biografier» af Hausrath, Köstlin-Kawerau, Denifle og Grisar og af disse igen særligt Grisars. Med al Respekt for disse Forfattere maa man jo vel erindre, for det første, at deres Værker gennemgaaende ligger en Menneskealder tilbage i Tiden, og dernæst, at mangt og meget hos dem er blevet korrigeret sidenhen. Den øvrige historiske Litteratur, som Forfatteren nævner, er ogsaa delvis forældet, naar man lige undtager et Værk som Pastors fortrinlige Pavehistorie og maaske et enkelt andet. Værker som Scheels og Holls er ikke anført. Men disse ældre Værker har Forfatteren nu refereret livligt og omstændeligt. Nye Synspunkter sporer man ikke, men Fremstillingen er let læselig, populært skrevet og meget vidtløftig, saa vidtløftig, at man Gang paa Gang spørger sig selv: Hvad vedrører det nu egentlig Luther? Vi faar saaledes Pavernes Historie lige fra Avignon-Tiden, næsten hele Skolastikens Historie og Skildringer af den arabiske Filosofi og af Kabbala.

Gaar vi nu over til Bogens Enkeltheder, lider den af en Grundfejl. Forfatteren anfører næsten aldrig Kildestederne. Derfor staar man ofte stille og spørger: Hvor har Forfatteren nu dette fra? Og det er kedeligt, at naar man har fundet Kildestedet, er det ikke altid benyttet korrekt. Side 49 skriver Reiter: «Beim Konklave nach dem Tode Gregor des XI hatten die Franzosen unter den 32 Kardinälen die Hälfte sämtlicher Stimmen». Men Pastor (Bd. I, Side 120) oplyser, at der kun var 16 Kardinaler i Konklavet, af hvilke de 11 var Franskmænd. Sammesteds skriver Reiter: «Wenn auch nicht ein Römer das Konklave als Papst verliess, war es doch ein Italiener, der Erzbischof von Bari». Men samme Ærkebiskop havde slet ikke deltaget i Konklavet, han var ikke Kardinal (se Pastor Side 122). Side 61 skriver Reiter, at Pave Martin V 1426

udnævnte 10 Kardinaler, og fortsætter «von diesen seien Capranica, Cesarini, Albergati und Carrer erwähnt». Men Pastor (Bd. I, Side 274 ff) oplyser, at sidstnævnte hed Correr, at han var blevet Kardinal langt tidligere og under en anden Pave, at kun Albergati blev Kardinal 1426, og at Capranica og Cesarini kun hemmeligt blev Kardinaler 1426, offentligt først 1430. Side 78 f. bringer Reiter et Citat fra Pastor (Bd. II, Side 289), men udelader paa to Steder nogle Ord, hvorved Citatet det sidste Sted bliver uforstaaeligt. Side 88 nævner Reiter, at den senere Pave Innocens VIII havde «mehrere uneheliche Kinder», Pastor (III, Side 215) nævner dog kun to. Side 114 hos Reiter finder Læseren pludselig et Citat med Sidetallet angivet fra Pastor, men dessværre er Sidetallet forkert, det er 896 (Pastor III), og Citatet er unøjagtigt gengivet. Aarstallene Side 203 for Duns Scotus er ikke helt korrekte. Man kan sige, at slige Fejl er uvæsentlige, men naar der er Fejl at konstatere paa de Steder, hvor det lykkes at finde Kilderne, bliver man noget usikker over for Udtalelser, hvis Kilder ikke kan opspores.

Reiters Skildring av Skolastiken er meget udførlig. Han følger katolske Fremstillinger og søger at klargøre de forskellige Skolastikeres, f. Eks. Occams, Anskuelser, Ligeledes Skildringerne af de politiske og sociale Forhold er fyldige og velskrevne. Men han er tilbøjelig til at fælde alt for summariske Domme. Og hans teologiske judicium er undertiden ganske naivt, som naar han stempler Johan Hus som Fanatiker (Side 272) eller (Side 266) hævder, at Erasmus's «De libero arbitrio» i «Sachlichkeit und Scharfsinn» «weit übertrifft» Luthers «De servo arbitrio». Overhovedet skal man ikke fæste sig for meget ved Bogens teologiske Indhold.

Reiter indrømmer, at Tilstandene i Tiden før Reformationen kirkeligt og teologisk var sørgelige. Afladshandelen f. Eks. beklager han, men gør samtidig den overraskende Bemærkning, at den moderne Afladspraksis «wird kaum bei jemandem Anstoss erregen» (Side 158).

Det, som har størst Interesse i Bogen, er imidlertid Skildringen af Luther. Forfatteren faar nemlig Lejlighed til ogsaa at berette noget om ham og til at bedømme ham. Her mærker man hele Tiden, at Reiter ser paa Reformatoren med katolske Briller, især Grisars. Og her mærker man ligeledes, at han ikke kender den nyeste

Lutherlitteratur. Naar han f. Eks. Side 324 skriver: «Wir kennen nicht viele Einzelheiten aus dieser seiner ersten akademischen Zeit», kunde han hos Scheel have faaet adskilligt at vide. Naar han fremdeles Side 348 skriver, at vi kun kender Luthers Bedstefader Heine, men ikke Bedstemoderen, oplyser Scheel i «Martin Luther»[3] (1921) Side 1, at hun hed Margaretha, født Lindemann. Side 349 genfortæller Reiter Beretningen om, at Luthers Fader havde dræbt en Mand og derfor maatte flygte fra Möhra til Mansfeld. Hvis han havde læst Scheel Side 6 med tilhørende Anmærkninger, vilde han have faaet at vide, hvad iøvrigt allerede Köstlin gør opmærksom paa, at den paagældende Morder var Luthers Onkel og ikke hans Fader. Samme Fader, Hans Luther gør Reiter Side 364 til en «Gestalt», tilmed «zu übernatürlicher Grösse gesteigert», som præger sig dybt i Sønnens Gemyt, ja «den ganzen überwältigenden Hintergrund in seinem stark religiösen Gemüt bildete» — ganske grebet ud af Luften. Vi ved, at Faderen revsede Martin alvorligt, og at han ikke var tilfreds med, at Sønnen blev Munk, men vi ved ogsaa fra Martin selv, at Faderen var «glad og blid» og oplagt til at synge og spøge. Og han tog sig med stor Omhu af Sønnen.

Luthers teologiske Udvikling har Reiter i denne Bog intet Kendskab til. Ikke desto mindre erklærer han flot Side 330: Luther var «ein schlechter Theolog», og Side 339 hævder han, at Luther 1517 «kam ohne jegliches Programm». Naar man erindrer, at Luther paa det Tidspunkt havde holdt sine Forelæsninger over Salmerne og over Romerbrevet, og at han havde opstillet de betydningsfulde Theser i Bernhardis og især i Günthers Disputatser, saa maa man have Lov til at trække paa Smilebaandet af en overlegen Dom som Reiters.

Den ovennævnte Paastand om Faderen som den overvældende Gestalt i Luthers Tankeliv fører Reiter videre. Han mener, at den ogsaa har paavirket hans Gudsbegreb (Side 363). Han mener nemlig herudfra at kunne forklare sig Luthers stærke Syndsfølelse og hans Frygt for Gud. Atter en ganske vilkaarlig og ubeviselig Paastand. Ja, han gaar saa vidt, at han tror, at det Gudsbillede, som Luther i sin Klostertid ængstedes for, nemlig den strænge Gud, der vilkaarligt dømmer Mennesker, skulde være Faderens Billede i

stort Format. Hvis Reiter havde studeret Biel og Occam, vilde han vide, at det er fra disse Luthers skolastiske Lærere, han havde et saadant Gudsbillede.

Der er adskilligt mere, som man maa sætte store Spørgsmaalstegn ved i Skildringen af Luthers Liv og Teologi, f. Eks. naar det Side 384 med et Opbud af kraftige Adjektiver skildres, hvilken «entsetzliche Bedeutung» Banbullen havde for Luther. Men vi forlader disse vilkaarlige Domme og dermed ogsaa Bogen, idet vi gaar over til et nyt Værk af samme Forfatter, andet Bind af «Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose», som kom fire Aar efter det første, 1941 paa samme Forlag.

Dette nye Værk, som bærer Undertitelen «Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten» (633 Sider) betegner i to Henseender et Fremskridt i Forhold til 1. Bind. For det første har Forfatteren nu sat sig ind i de vigtigste af de nyeste Bøger om Luther, og for det andet har han lært at angive Kildesteder. Vi kommer i dette Bind ind paa det Tema, som har Reiters særlige Interesse, og som han har særlige Forudsætninger for at kunne behandle, nemlig Luthers Sygdomme. Med stor Flid har han søgt at samle dels Luthers egne Udtalelser, dels hans Omgivelsers, Venners og Fjenders, Udsagn, dels endelig Lutherforskeres Meninger om, hvad han fejlede. Ud fra dette Stof søger Reiter dernæst at skildre ikke blot Luthers Sygdomme, men hele hans Sjæleliv, ja selve hans Personlighed.

Men Stoffet og især Opgaven har overvældet ham. Han magter ikke at lægge sine Resultater klart frem for Læseren. Vel falder Bogen i en Række Afsnit, men de er ikke tydeligt afgrænsede. Æmner fra det ene gaar igen i det andet. Bogen er fuld af Gentagelser og af en ligefrem ulidelig Bredde.

Værre er det dog, at Forfatteren ikke naar frem til at præcisere, hvad han mener. Vi skal nævne et og andet Eksempel herpaa.

Som rimeligt er, søger Forfatteren i Bogens Slutning at fremhæve det mest karakteristiske ved Luthers sygelige Tilstande, og han siger Side 569, at «das Gesamtbild (af Luthers Sjæleliv) wird durchaus von der *manisch-depressiven Psychose* beherrscht, deren stimmungsbewegte Kurve in seinem ganzen Leben verfolgt werden kann — ungefähr von seinem 22. Lebensjahr an bis zu seinem

Tod». Dette er klar Tale. Men umiddelbart efter hedder det: «Verlauf und Bild der Krankheit ist vielfach atypisch; sein in vieler Hinsicht starker und eigenartiger Charakter durchbricht immer wieder in vielen verschiedenartigen Formen das Bild der Psychose und lässt es von der Norm abweichen». Saa hedder det igen i det følgende, at bagved Anomalierne finder man dog «die grossen, unregelmässigen Konturen der Psychose», sædvanlig dog Depressionsanfald, sjældent «manisch gefärbten Phasen». Men atter møder os Restriktioner fra Forfatterens Side: «Zumeist finden wir eine depressive, oft angstbetonte Grundstimmung, die — — — seinem Seelenleben anscheinend die volle normale Entfaltung gestattete», ja «gerade weil bei dieser Krankheit die Grenze zwischen krank und gesund nicht scharf zu ziehen ist und weil Luthers seelische Vitalität nie ganz gebrochen war, kann es dem Unkundigen schwer fallen, die Krankheit überhaupt zu bemerken». «Aber», hedder det igen til Afslutning, «wenn das Vorhandensein der Krankheit einmal festgestellt ist, und die Möglichkeit eines solchen Beweises glaube ich mit dieser Darstellung erbracht zu haben, dann ist leicht nachzuweisen, dass sich die Wirkungen der Krankheit auf allen Gebieten von Luthers Seelenleben offenbaren». Vil nogen kalde dette klar og logisk Tale? Her, ved Bogens Slutning, hvor Resultatet skal gøres op, faar vi at vide, at Luther led af manio-depressiv Psykose, men ganske vist atypisk og unormal og sædvanlig mest depressiv, vanskelig at opdage og alligevel prægende hele hans Sjæleliv.

Et andet Eksempel. Side 555 opkaster han det Spørgsmaal, om Luther led af «*epileptischen* geistigen Störungen» og siger, at dette Spørgsmaal ikke uden videre kan afvises. Han giver saa en Fremstilling af de sjælelige Forstyrrelser, som undertiden ledsager Epilepsien, og siger saa: «Bei einigem guten Willen (!) könnte man wohl auch an die Möglichkeit eines epileptischen Leidens bei Luther denken». Som Tegn i saa Henseende nævner han et Krampeanfald, Luther en Gang havde, og visse «Synkopeanfald», som «ganz gut» kunde tyde paa Epilepsi, fremdeles hans Depressioner, der undertiden var ledsaget af Hallucinationer og hans «Jähzorn» og «Eigensinn». Dog finder man «keine eigentliche epileptische Demenz». Men saa hedder det «Bei einer näheren Untersuchung wird

man jedoch leicht erkennen, dass eine solche Betrachtung etwas künstlich anmutet, und dass etwaige epileptoide Züge in seinem Krankheitsbild überhaupt sehr zweifelhaft und problematisch sind». Paa dette Punkt af Reiters Fremstilling siger Læseren til sig selv: Luther var altsaa ikke Epileptiker. Men saa tager Reiter fat igen og spørger efter Epilepsiens «Kardinalsymptom», Krampeanfaldene hos Luther. Han svarer straks, at vi kun har «Anhaltspunkte von sehr geringen Wert» i saa Henseende, men skildrer dog, hvad han før i Bogen har gjort, det nævnte eneste Krampeanfald. Hverken det eller Synkopeanfaldene, som ligeledes paany skildres, tillægger Reiter dog nogen særlig Betydning. Derimod tager han igen Luthers «Jähzorn», «Reizbarkeit», «Selbstgefühl» og andre lignende Træk, som Forfatteren vel at mærke anser for uomtvistelige i Luthers Karakter, men som andre Forskere, der har studeret Luther mere indgaaende, ikke just vil anvende saa voldsomme Udtryk for, og disse Træk kan nu snarere, efter Forfatterens Mening, tyde paa Epilepsi. Efter en længere Debat frem og tilbage under Anvendelsen af mange Kunstord kommer Reiter alligevel til det Resultat, at de afgørende Kendemærker paa Epilepsi hos Luther fattes.

Endnu et Eksempel paa den brede, uklare, vævende Stilart skal vi anføre, og det handler om en Sygdom af særlig ondartet Beskaffenhed. Det viser tillige, i hvor ringe Grad Forfatteren er istand til at bedømme en historisk Kildes Værdi. Han opkaster pludselig (Side 54 ff) det Spørgsmaal, om Luther led af *Syfilis*. Paa sin sædvanlige omstændelige Maade skildrer han først «den franske Syge»s Udbredelse dengang, ikke mindst i Italien, og antyder, at da Luther netop besøgte Italien, «wäre an und für sich die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass Luther von dieser Krankheit angesteckt worden war». Disse Betragtninger siger naturligvis ingenting, men nu fortsætter Reiter saaledes: «Dies Problem kann um so weniger unberührt bleiben, als aus einer gleichzeitigen und Luther aüsserst freundlich gesinnten Quelle eine ganz bestimmte Angabe vorliegt, die besagt, dass Luther wie so viele seiner Zeitgenossen an der Krankheit gelitten habe, während seine Feinde darüber schweigen. Es muss ihnen offenbar unbekannt geblieben sein, sonst hätten sie es sicher schonungslos ausgenützt».

Nu venter man jo, at Reiter har gjort en betydningsfuld Op-

dagelse. Altsaa «eine ganz bestimmte Angabe», tilmed af en af Luthers Venner. Og saa bliver man straks skuffet, idet den «freundlich gesinnte Quelle» er offentliggjort allerede 1883 i den af Luthers moderne Venner og Fjender velkendte Samling «Analecta Lutherana» ved Th. Kolde (Side 50 f.). Vi kender altsaa Kilden, og vi ved, at Syfilis, «malum Franciae», er omtalt, men det er Reiter forbeholdt at udlægge Stedet som «eine ganz bestimmte Angabe» for, at Luther led af Syfilis.

Kilden er et Brev fra en Læge i Ulm *Rychardus* af 11. Juni 1523 til en ung medicinsk Student *Magenbuch*, som han kender, og som opholder sig i Wittenberg, hvor han bistaar Melanchthon ved Udarbejdelsen af et græsk Leksikon, nemlig ved de medicinske Udtryk. Rychardus er en Ven af Reformationen og har med Beklagelse hørt, at Luther har været syg. De sidste Meddelelser til Ulm gaar dog ud paa, at han «conualuisse». Rychardus har imidlertid forstaaet, at Luther bl. a. lider af Søvnløshed, og han giver derfor sin unge Ven Opskrift paa et, forøvrigt kuriøst, Middel, som «disponat (cerebrum) ad somnum». Umiddelbart derefter skriver Rychardus: «et *si cum hoc dolores mali Francie somno impedimento fuerint*, mitigandi sunt cum emplastro», og saa beskrives dette Plaster, som ogsaa er højst ejendommeligt.

Rychardus har altsaa hørt, at Luther led af Søvnløshed. I sit Brev bemærker han, at dette ikke er underligt, naar man ved, hvor meget Hjernearbejde Luther havde. Han kendte ikke Luther personlig, havde paa det Tidspunkt aldrig set ham. Det fremgaar af et Brev af 3. September 1522, i hvilket han beder Magenbuch hilse Luther og Melanchthon «facietenus ignotos» og af et Brev fra ham af 27. Februar 1523 direkte til Luther, i hvilket Brev han gør Undskyldning, fordi Luther ikke kender ham. Han venter forgæves Svar fra Luther paa dette Brev. Først d. 11. August skriver han henrykt, at han nu har hørt fra Luther og faaet Svar paa sine Spørgsmaal til Reformatoren. Rychardus kan altsaa ikke i Mellemtiden have talt med Luther. (Weimarudg. af Luthers Breve 3, 31 ff.) Rychardus kender fremdeles ikke anden Sygdom hos Luther end den, han har hørt andre fortælle om, Søvnløsheden. Han giver en Recept herimod og føjer saa til: *Hvis* (si) der yderligere skulde være Syfilissmerter, brug følgende Middel! Reiter er ikke opmærk-

som paa dette «Hvis», der omstyrter hans «ganz bestimmte Angabe». Den Sygdom, som Rychardus har hørt om, er omtalt af Luther selv i et Brev til Spalatin af 25. April 1523 som «febrim e balneo» (Luthers Breve 3, 65).

Reiter bliver imidlertid bagefter selv betænkelig ved den «ganz bestimmte Angabe», thi i det følgende bemærker han, «dass es schwer fällt, auf dieser verhältnismässig schwachen Grundlage das Vorhandensein der Syphilis bei Luther festzustellen». Paa den anden Side mener han dog, at Rychardus af en eller anden har hørt, at Luther led af Syfilis, og det vilde være «reiner Sophismus zu bestreiten, dass Rychardus Luther für syphilitisch erklärt». Til allersidst (Side 57) siger han, at der er «eine gewisse Möglichkeit» for, at Luther har haft den omtalte Sygdom.

Saa vanskelig har Reiter ved at forklare et Fænomen, der i sig er ganske klart, og om hvilket andre Medicinere — som han selv nævner — har sagt: Luther har aldrig lidt af Syfilis.

Dette sidste Eksempel paa Forfatterens svigtende Evne til at præcisere fører os ind paa en Svaghed hos ham i en helt anden Henseende. Han har svært ved at bedømme sine Kilder. Nu har han jo fralagt sig Anlæg som Historiker, men vil man give sig i Lag med et Arbejde som det foreliggende, maa man have i hvert Fald en vis begrænset Evne til at øve Kildekritik. Havde Forfatteren haft den Evne, kunde han f. Eks. have sparet sig hele Afsnittet om Muligheden af Syfilis hos Luther og nøjedes med at sige som de andre Medicinere: «An Syphilis litt er nie».

Nu tør jeg naturligvis ikke indlade mig paa at bedømme, hvad Forfatteren i sin medicinske Undersøgelse af Luther faar ud af Kilderne, men selve Kildernes Værdi som paalidelige Oplysninger mener jeg nok at turde udtale mig om, tilmed da der er en bestemt Slags Kilder, som Forfatteren med Forkærlighed benytter, og som alle Historikere og alle Lutherforskere netop er meget varsomme med at benytte. Det er Luthers «*Tischreden*».

Disse «Tischreden», der nu foreligger i en mønstergyldig Udgave i Weimarudgaven af Luthers Skrifter, er som bekendt Optegnelser af Luthers Bordfæller. De har noteret Ytringer og Fortællinger, som Luther er fremkommen med i Dagens Løb. At kalde dem «Bordtaler», er i Virkeligheden forkert. Det er ikke højtidelige

Taler, men daglig Tale. Og Tilhørerne har bagefter skrevet ned, hvad de har interesseret sig for, og hvad de mener at kunne huske. Alt sammen til Glæde og Opbyggelse for dem selv og maaske til at fortælle videre ved Lejlighed. Disse mange Smaabemærkninger og Referater giver *som Helhed* et værdifuldt Indblik i Luthers Samliv med Familien og med Vennerne og i hans Optræden i det Hele. Han er i Vennekredsen en aaben og livlig Natur, som muntert og alvorligt og uden alt for mange Forbehold taler løs om stort og smaat. Men — vil man behandle disse Optegnelser som videnskabeligt sikre Tekster, som tilforladelige Kilder, som verba ipsissima, løber man sig en Staver i Livet. Og Weimarudgavens historiske Indledninger advarer tydeligt nok mod en haandfast Opfattelse af de enkelte Udsagn. Vennerne kan huske fejl, kan have misforstaaet Luther, kan notere et og andet op, som har interesseret dem, men som blev sagt i en bestemt Sammenhæng, der — om vi kendte den — vilde give Ordene en anden Tydning, og saa videre. Hvor vi har den samme Udtalelse fra to af Vennerne, stemmer de undertiden slet ikke overens. Dertil kommer endelig, at mange af disse «Tischreden» slet ikke er originale Noteringer af vedkommende Forfatter, men opsamlet af ham fra andre og derfor i endnu mindre Grad paalidelige. Læs f. Eks. den udførlige Redegørelse om Cordatus, som Reiter ikke sjældent citerer, i «Tischreden» Bd. 2, Side XXI—XXXII.

Naturligvis benytter Dr. Reiter ogsaa mere «ægte» Luthercitater, navnlig hans Breve og hans Samtidiges Breve, men «Tischreden» spiller desværre en fremtrædende Rolle, og Dr. Reiter kommer derfor ofte til at bevæge sig paa gyngende Grund.

Kunde vi saa endda stole paa, at Reiter citerer nøjagtigt! Men det kan vi desværre aldrig være helt sikre paa. Vel er adskillige af Fejlene Trykfejl, men de er ogsaa Fejl, som man maa tilskrive unøjagtig Citering.

Jeg har gennemgaaet et enkelt Afsnit af Reiters Bog, hvis Redegørelse i særlig Grad bygger paa Luthercitater, og som er særligt betydningsfuldt for Forfatterens Bedømmelse af Luther, idet det har til Overskrift: «Luthers Krankheitserkenntnis. Seine Stellung zu der Krankheit und ihren Symptomen. Seine schlimmsten «tentationes». Seine Mittel dagegen» (Side 325—358), og jeg skal nævne

nogle af de Betænkeligheder, som dette Afsnit fremkalder, og nogle af de verifable Fejl, som blot disse 34 Sider indeholder.

Afsnittet indledes Side 325 med et Citat fra «Tischreden»: «De phreneticis et fanaticis sic sentio omnes, qui indecore moventur ac privantur ratione, a Sathana vexari, alios gravius, levius alios, alios brevius longius alios». Dette Citat findes hos Cordatus og er et Eksempel paa, hvad ovenfor blev sagt om Cordatus, at hans Tekst ikke altid er korrekt. Han har her (Tischreden II, Nr. 2267a) efter Hukommelsen gengivet et Stykke af et Brev, Luther har skrevet. Teksten til dette Brev har vi i det følgende Nr. i «Tischreden» (2267b), som Reiter ogsaa citerer, Side 326, og hvis Ordlyd afviger fra det første Citats. Hvor dette Brev hører hen, er uklart (Weim., Briefe 4, 495 ff. afviger fra Enders: Luthers Briefwechel 6, 299); maaske er det et af de Breve, som Luther hentyder til (Weimar Briefe 5, 28), og om hvilke han siger, at de ikke maa trykkes, før han har set dem igennem.

Dette Citat, der allerede af tekstmæssige Grunde ikke maa kaldes velvalgt, anvender Reiter ganske uden Grund til at vise, at Luther følte overnaturlige Magter kæmpe om hans Sjæl. Vel betragter Luther sig ikke som «phreneticus», siger Reiter, men han taler dog meget om, at han er syg baade paa Legeme og paa Sjæl. Reiter bringer et Citat Side 326 desangaaende fra et Brev, «non solum corpore aegrotavi, sed multo maxime spiritu», men det var vel å mærke skrevet paa et Tidspunkt, da der var Pest i Wittenberg, og skønt Kurfyrsten havde opfordret Luther til at forlade Byen, blev han og fortsatte sin Gerning.

Side 326—27 bringer Reiter et nyt Citat fra «Tischreden», Bd. 5 nr. 6024, hvori der er to Fejl (Afskrivningsfejl eller Trykfejl).

Side 327 finder Reiter, at Luther «ohne es selbst zu wissen, charakterisiert die Natur seiner Krankheit trefflich» i et andet Sted i «Tischreden», hvor han siger: «Kan ich doch nicht sagen, warumb ich jetzt frolich bin vnd bald nicht frolicht sein kan, warumb ein mal bessern lust zum wortt hab den zum andern mal.» Men der er slet ikke Tale om Sygdom paa dette Sted. Han taler om Guds Ords Indflydelse paa Mennesket og siger: «Quod autem illud verbum diverse fructificat et operatur, hoc est Dei iudicium. Spiritus, ubi vult, spirat. Non est nostrum perscrutari» og saa føl-

ger det nævnte Citat paa Tysk, der slutter med «cum tamen semper illud verbum habeo».

Side 328 er der to Fejl (Afskrivningsfejl eller Trykfejl) i Citatet fra Tischr. 4, Nr. 4777, og een Fejl i Citatet Tischr. 5, Nr. 5537.

Side 329 er der to Fejl i Citatet Tischr. 6, Nr. 6975 og een Fejl i Citatet Tischr. 5, Nr. 5237.

Side 331 skriver Reiter: «Nur selten fühlt er (Luther) die Nähe Gottes in seiner Krankheit» og anfører herfor to Udsagn fra Tischr. Først «Deus in infirmitate est (1, Nr. 531). Men disse Ord staar i en Sammenhæng, hvor det slet ikke er Tale om Sygdom. Luther siger: Der er ikke noget Bevis for Troens Artikler saa stærkt, at ikke Satan og hans kan spotte (fordreje) det, men «Deus in infirmitate est». Forklaringen, som er rettet mod Erasmus, ligger i det følgende: «Deus oculum facit videntem. Wem ers gibt, das ers horen vnd sagen mag, dem ists geben», altsaa en Tanke, som saa ofte kommer igen hos Luther, at Mennesket ikke ved egen Kraft kan naa frem til Gud. Det andet Udsagn er «colaphizat me Deus» fra Tischr. 1, Nr. 982, men heller ikke her er det Sygdom, han tænker paa. Han hentyder til 2 Kor. 12, 7 og siger med Paulus, at Gud slaar ham, for at han ikke skal hovmode sig.

Side 332 er i Citatet Tischr. 4, 3962 Ordet Angelum udfaldet, og der er skrevet Sathana i Stedet for Sathanae. — Samme Side er Citatet, som opgives til Tischr. 2, 1492 (Reiters Anmkn. 36) forkert, det staar Tischr. 1, 612. — Fremdeles er samme Side i Citatet Tischr. 1, 802 Ordet somniis udfaldet, hvorved Citatet bliver uforstaaeligt.

Side 333 er et langt Citat fra Tischr. 4, 4784 mangelfuldt anført. For det første er Ordet remediis udfaldet i 1. Sætning. Dernæst er udeladt Luthers Forklaring til Begrebet «Höhere ertzneі», nemlig «fides et oratio», og ligeledes hans Forklaring til Ordene «oportet medicum esse humilem», nemlig «timentem Deum», hvorved Citatet først faar Mening.

Side 334 er Sidetallet for Citatet Tischr. 2, 1677 forkert. Det er 175.

Side 338—39 er der i det lange Citat Weim. 36, Side 475 ikke mindre end elleve Fejl i Afskriften, deraf et Par, som ikke er helt ubetydelige, «*wi*chtigen sachen» i Stedet for «*ni*chtigen sachen»

og «ausgericht» i Stedet for «angericht». Side 340 er der i de tre Citater, som fylder Siden, ti Afskrivningsfejl eller Trykfejl.

Side 341 har et Citat, som er ganske uforstaaeligt, fra Tischr. 1, 141. Der er nemlig udfaldet en hel Linie. — Citatet fra Weim. 34, 2 Side 266 er taget fra Rörers løse Optegnelse; i den trykte Tekst, samme Side er det fyldigere og klarere. — Fremdeles citeres Weim. 31, 1, Side 174, hvor Luther taler om at holde fast ved «diesen Eckstein». Reiter indskyder her en teologisk Forklaring af, hvad der er Hjørnestenen, nemlig «die Lehre von der Rechtfertigung durch den Fiduzialglauben», men det er forkert. Hvis han havde læst, hvad der staar nogle Linier i Forvejen, vilde han se, at Luther skriver «Christus sey dieser Eckstein».

Reiter er i det Hele ikke heldig som Teolog. Næste Side, Side 342, bringer han et Citat, som iøvrigt har to Trykfejl, fra Tischr. 6, 6703, hvor Luther taler om, at Satan afmaler Kristus som den strænge Dommer, og Reiter sætter Udraabstegn i Parentes efter «Dommer». I 1. Bind af sin Bog (Side 365) taler han udførligt om det betænkelige og underlige i, at Luther har denne Forestilling om Kristus, en Forestilling, som Datidens Teologer slet ikke havde, og som maa forklares ud fra «pathologische Elemente in seiner Neurose» (Side 366). Her maa vi sætte et Udraabstegn ved Reiters Forklaring, hvis vi ikke foretrækker at smile. I Matthæusevangeliet Kap. 25, 31 ff., som Luther kendte, har vi Kristus som Dommeren. Og forøvrigt var Tanken om Kristus som Dommeren ikke ukendt i den katolske Kirke. Vi behøver blot at minde om det store Billede i Vatikanet af Kristus som Dommeren.

Side 343 staar der «indicio» i Stedet for «judicio» i Citat fra Weim. 3, Side 420.

Side 345 ff. bliver Bogstavet *v*, der i Datidens Typer svarer til vort *u*, i en Række Citater gengivet ved *o*, medens det ellers gennemgaaende hos Reiter bevares som *v*.

Side 345—46 bringes et Citat fra Tischr. 2, 1557, hvor der er Tale om, at man ikke bør forfalde til Hovmod. Til fuld Forstaaelse burde Slutningen af Luthers Udtalelse have været taget med, fordi her kommer det afgørende; den lyder: «vnd an den man, der Christus heist, vns hengen; der wirts wol recht machen, was wir vnrecht gemacht haben». — Samme Side gengives en Udtalelse fra

Tischr. 2, 2453 saaledes: «Spiritus tristitiae invidet nobis gaudium conscientiae ex fide», hvilket er meningsløst. Slaar man efter, viser det sig, at der staar: «Spiritu (Ablativ) tristitiae invidet (med Satan som Subjekt, hvad Sammenhængen viser) nobis o. s. v.»

Side 347 staar ved Henvisning til Tischr. 2, 2268 Side 368 i Stedet for 388.

Side 348, hvor Tischr. 1, 1115 citeres saaledes: «Tentatus non oneret se tristibus cogitationibus aut profundis speculationibus», burde der tilføjes Fortsættelsen: «sed associet se ecclesiae» og helst ogsaa Resten af Udsagnet, fordi man deraf ser, hvorledes Luther anviser Vej ud af Anfægtelsen. — Samme Side er Ordet «das» udfaldet i Citatet Tischr. 1, 122, og Nr. 2268b i Tischr. 2 skal være 2288. — Endelig er i det Citat fra Tischr. 2, 2268 a, som gaar op paa næste Side, Ordet «turbo» forkert; det skal være «verbo». Til Udtalelsen jævnføres Tischr. 2, 2361, men dette Nr., som er et Dobbeltnr. (a og b) handler om noget andet.

Side 349 bringer et langt Citat fra Tischr. 1, 141, der vrimler med Fejl. Nogle er vel Trykfejl, men andre er utvivlsomt Afskrivningsfejl, og yderligere er en afgørende Sætning faldet ud.

Side 351 staar et Citat «Auch hatte sonsten Lutherus» o. s. v. med Henvisning til Tischr. 1, 816, men det stemmer ikke; Citatet maa være fra et Sted hos Ratzeberger.

Side 352 er i nederste Linie i Citatet fra Tischr. 1, 141 Ordet «centies» udfaldet.

Side 353 er der et Par Fejl, «astrologiam» for «astrologica» i Citat Tischr. 1, 17 og «pates» i Stedet for «potes» i Citat Tischr. 1, 122.

Side 354 citerer Reiter det kendte Sted i Luthers Brev til Melanchthon fra 1. Aug. 1521: «Esto peccator et pecca fortiter», men han udelader Fortsættelsen «sed fortius fide et gaude in Christo». Sidetallet hos Enders er ogsaa anført forkert, det er 208, ikke 205.

Side 356 skal de to Henvisninger i Anmærkningerne 144 og 145 byttes om.

Vi er dermed færdige med Afsnittet Side 325—358, og det tør vel nok siges, at Forfatteren ikke har været ubetinget heldig med sine Citater. Det er kun 34 Sider af Bogen. Jeg overlader andre at gennemgaa Citaterne i den øvrige Del af Bogen.

Gaar vi derefter over til Forfatterens Bedømmelse af Luthers Udtalelser, er der to Forhold, som falder i Øjnene. Han opfatter ikke «i bedste Mening», men er gennemgaaende tilbøjelig til at opfatte «i værste Mening», og han forstaar ikke Luthers Humor.

Hvad det første angaar, er der allerede i det foregaaende nævnet Eksempler herpaa, saaledes Reiters Bemærkninger om Muligheden af Kønssygdom hos Luther og Citatet «Esto peccator et pecca fortiter», som bliver tendensiøst, hvis Fortsættelsen ikke føjes til. Men der kan nævnes mange andre Eksempler. Side 353 opfatter han Luthers Udtalelse: «Si potes te cogitatione puellae recreare, facito» som en Opfordring «sich an sexuellen Vorstellungen zu belustigen». Men Ordet «puella» behøver just ikke at vække seksuelle Forestillinger, og «recreare» peger i hvert Fald i anden Retning. Side 333 nævner han fra Tischr. 3, 43 følgende: «Tristitia omnis a Sathana; in tali causa tristitiae aut mortis conclude haec esse diabolica. Deus non contristat, non terret neque occidit» og siger, at dette klinger «fast wie ein manichäischer Dualismus». Men han har ikke taget sig i Agt for Fortsættelsen. Luther siger nemlig videre: Gud sendte sin Søn, og han «mortuus est, ut esset dominus mortis». Side 338 skriver han: «Die Prädestinationsangst peinigt ihn (Luther) trotz seiner Heilsgewissheit nach wie vor; sogar 1542 hören wir davon» og henviser saa til Tischr. 5, 5658 a. Læser man nu dette Stykke igennem, viser det sig, at Luther her behandler Prædestinationen meget udførligt, men paaviser, hvorledes den netop *ikke* skal forurolige os. Side 455 mener Reiter, at Luther ofte dvæler «bei sexuellen Dingen, wenn er von dem weiblichen Geschlecht spricht» og henviser som Eksempel til Tischr. 6, 6508, men Luther beretter der om Martyrierne i den gamle Kirke og nævner derunder ogsaa, hvad Kvinder maatte lide. Reiter siger i den Sammenhæng, at Luther i Tischreden ikke sjældent er «frivol». Det maa man bestemt protestere imod. Luther var unægtelig djærvere i Udtryksmaade end vor Generation, og han talte om Ting og Forhold, som man nu ikke finder det passende at nævne, men frivol var han saavist ikke. Og forøvrigt maa vi stadig minde om, at Tischreden ikke uden videre kan benyttes imod ham. I det følgende skal vi nævne flere Eksempler paa, hvorledes Reiter opfatter «i værste Mening».

Han forstaar ikke Luthers Humor. Det hænger sammen med hans manglende historiske Kenkskab, nemlig til Datidens Humor, der unægtelig afviger fra moderne dansk Storm-Petersensk Humor. Et særligt iøjnefaldende Eksempel, der iøvrigt ogsaa illustrerer Reiters Tilbøjelighed til at opfatte «i værste Mening» har vi Side 171, hvor han citerer det kendte Brev til Spalatin af 16. April 1525 (Enders 5, Side 157 f., Weim. Briefe 3, Side 474 ff.) med Ytringerne om de Kvinder, der skal giftes, og som han har med at gøre. Reiter glemmer eller udelader Ordet «sic» foran «misceor feminis», hvorved Udtrykket ændres. Meningen er «saa at sige giver jeg mig af med Kvinder». Ordet «misceor» kan ogsaa bruges om kønslig Omgang, men derom er der, som Sammenhængen viser, ikke Tale. Udtrykket er netop djærvt humoristisk anvendt, maaske fordi hans katolske Modstandere paaduttede ham Usædelighed. I samme Brev staar de ligeledes ofte citerede Ord: «Tres simul uxores habui, et tam fortiter amavi, ut duas amiserim, quae (Reiter har «quod», hvad der er forkert) alios sponsos accepturae sint» (Reiter skriver «sunt»). Nu er der vel intet fornuftigt Menneske, der vil antage, at Luther for Alvor kan mene, at han paa een Gang har haft tre Hustruer. Ikke desto mindre skriver Reiter, at Ordene er «*kaum* buchstäblich aufzufassen». Han lader altsaa ligesom ved Syfilisspørgsmaalet en lille ondartet Mulighed staa aaben. Og det er, fortsætter Reiter, en «geschmackloser Witz». Forholdet var i Realiteten følgende. Der er Tale om tre Kvinder, som havde forladt Klosteret og søgt til Wittenberg. Luther og andre havde taget sig af dem og hjulpet de to af dem til at blive gift. I Brevet til sin gode Ven Spalatin spøger han med dette og bruger Udtryk, som vi ikke vilde bruge, men som svarer til Datidens Humor.

Humoristiske efter Datidens Smag er ogsaa en Række Udtalelser, som vi ikke vil finde lækre, men som Luther navnlig anvender for at anskueliggøre sin Foragt og sit Fjendskab over for Djævelen og undertiden over for Paven. De bruger Billeder fra den menneskelige Afføring. Reiter har omhyggeligt samlet dem og tillige gengivet Billeder, der illustrerer Afføring, og som Luther efter hans Mening har givet Ideerne til. Dette sidste er dog tvivlsomt. Reiter har Ret i, at Luthers Udtryk ikke egner sig for det tyvende Aarhundredes Kulturmennesker, men han har ikke Sans for Datidens robuste Humor. Og eet skal man lægge Mærke til. Obscøne er Luthers

Udtalelser ikke. Man maa holde sig for Næsen en og anden Gang, men man møder ikke noget frivolt.

Spørger vi nu efter det, som de mange Citater, især fra Tischreden, skal bevise, nemlig Luthers fysiske og psykiske Sygdomme, faar vi meget at vide. Reiter har som sagt omhyggeligt samlet, hvad Luther selv og hvad hans Venner og Modstandere har sagt og skrevet desangaaende. De fysiske Lidelser, som Reiter nævner, er de samme, som man har hørt om før, Hovedpine, Øresusen, Svimmelhed, træg Afføring, Stensmerter og endnu mere. Reiter mener (Side 52), at han døde af angina pectoris. Men det, som interesserer Reiter mest, er Luthers Sindslidelser. Om dem skriver han mangt og meget med mange lærde Udtryk og med et Væld af Gentagelser. En Ikke-Mediciner maa her holde sig tilbage. Hovedresultatet af Diagnosen angives Side 566: Luther led af en maniskdepressiv Psykose. Men vi har ovenfor set, at denne Diagnose dog ikke helt karakteriserer Luthers sjælelige Tilstand. Navnlig lægger vi Mærke til Slutningen af Redegørelsen for Diagnosen, hvor Reiter siger: «Gerade weil bei dieser Krankheit die Grenze zwischen krank und gesund nicht scharf zu ziehen ist und weil Luthers seelische Vitalität nie ganz gebrochen war, kann es dem Unkundigen schwer fallen, die Krankheit überhaupt zu bemerken». Altsaa kan Sindslidelsen efter dette ikke være særlig alvorlig. Reiter kritiserer iøvrigt tidligere Forskere, baade Medicinere og Teologer. Den bedste Bog om Luthers «körperliche Krankheiten» er efter hans Mening Küchenmeisters «Dr. Martin Luthers Krankengeschichte» fra 1881 (Side 19). Det var om den Bog, Th. Kolde 1883 skrev: «ein Buch, das besser ungeschrieben geblieben wäre» (Analecta Lutherana Side 50, Anmkn.). Meningerne er altsaa delte.

Under Bevisførelsen for Luthers Sindslidelse er der et Argument, som atter og atter føres i Marken af Forfatteren, og det er Luthers «tentationes». Disse Fristelser og Anfægtelser er for Reiter tydelige Vidnesbyrd om Sindslidelse. Ja, man kan vist sige, at de er Hovedargumenter for ham. Her staar vi over for det mest betænkelige ved Reiters Redegørelser. Han har Blik for, at religiøse Sjælekampe kan føre sjælelige Lidelser med sig, men han anser aabenbart religiøse «tentationes» for sygelige Fænomener. Reiter siger f. Eks. Side 343: «Wir sehen ihn (Luther) deshalb auch unaufhörlich in seinen Krankheitsanfällen unter der Sisyphusarbeit seines Kampfes

gegen die «tentationes» und die Macht des Bösen stöhnen, die er als den Urgrund alles seines Leidens ansah». En Kristen maa med Luther sige — vi kan nøjes med et Udsagn af ham fra Tischreden 1, 1018 — «Nemo quidquam de gratia proprie vel dicere vel scribere potest, nisi qui sit spiritualibus tentationibus probe exercitatus». Hvis Anfægtelser er noget sygeligt, lider alle virkelige Kristne af sjælelige Sygdomme. En teologisk Redegørelse for Anfægtelsers og Fristelsers Plads i ethvert normalt Kristenliv skal vi iøvrigt ikke indlade os paa at give, kun fastslaa: Tentationes forekommer i ethvert normalt Kristenliv, og man kan ikke ud fra deres Tilstedeværelse slutte til Tilstedeværelsen af sygelige Tilstande. Selvfølgelig kan der forekomme sygelige Tilstande i Forbindelse med Tentationes, men for at afgøre dette maa man sidde inde baade med religiøse og med medicinske Erfaringer. I den Sammenhæng er det ikke uden Interesse at læse, hvad den nyeste katolske Lutherbiograf *Joseph Lortz* skriver. Han hentyder til den kendte nervøse Oprevethed hos Luther under hans første Messe, som Reiter naturligvis ogsaa dvæler ved, og fortsætter: «Jene Vorkomnisse bei der Primiz beweisen für die Zeit ihres Auftretens eine beträchliche seelische Labilität bei Luther. Man hat ihn ihretwegen — zusammengenommen mit seiner Skrupulosität — für seelisch krank erklärt. Nun sind sie gewiss kein besonderer Beweis för seelische Robustheit. Aber dieser Beweis wird von anderer Seite beigebracht: durch Luthers damalige und spätere ungeheure Arbeitsleistung» («Die Reformation in Deutschland» I, 1939, Side 161 f.), og han tilføjer: «Es bedarf nicht eben besonderer Erfahrung auf dem Gebiet des geistlichen Seelenlebens und der geistlichen Seelenführung, um zu wissen und zu verstehen, wie selbst schwere depressive Einbrüche an einem bestimmten Punkt, an einem bestimmten Vorstellungskomplex bei sonst robuster seelischer Gesundheit möglich sind». Denne Dom om Luthers sjælelige Tilstand kommer sikkert Sandheden nær.

Man forlader Reiters Bøger med Indtrykket af en Forfatter, som har anvendt megen Tid og megen Kraft paa en stor og interessant Opgave, men har forløftet sig paa den, dels fordi han ikke har været omhyggelig nok med sine Tekstundersøgelser, dels fordi han har savnet den fornødne aandelige Forstaaelse for den Personlighed, han har villet skildre.

KYRKJEDISIPLINEN

EI ETTERRØKJING FRÅ «CHRISTIANSANDS STIFT»[1])

Av Reidar Bolling.

I.

Kvar mann skal være kristen i kongens velde, heitte det i dei gamle norske lovene,[2]) og dette målet sto og klårt for dei dansk-norske kongane etter reformasjonen. Nå kunne ingen kjenne hjarta, så ein måtte nøgje seg med at dei ytre formene var i orden. Kristen, — det var å være døypt og opplært i kristendom, å søkje til kyrkje når klokkene kalla, å gå til skrifte og nattverd minst ein gong for året og føre eit sømeleg liv i heim og grend.

Dei som kom ut i openberr synd og last, hadde fornerma kyrkjelyden og vart åtvara av presten. Tok dei ikkje mot rettleiinga hans, nekta han dei å være med kyrkjelyden til nattverd, og dei kunne ikkje som regel bli rekna som fullgode lemer i kyrkjelyden før dei under ei messe hadde stått offentleg skrifte og sanna sine synder. Kyrkjeordinansen frå 1539 segjer: «Fordij synder som witterlige ere de skulle obenbare met affløsning forladis / men de som lønlige ere aff dennom maa mand oc lønlig affløse.»

Til hjelp i oppsedinga av kyrkjelyden fekk presten to-tre medhjelparar i kvart sokn. Dei skulle veljast ut millom dei mest gudelege, ærlegaste, ivrigaste og beste menn i soknet.[3]) Minst fire gonger

---

1) Avhandlinga byggjer på kyrkjebøkene og kopibøkene i bispearkivet. Fyrste kyrkjeboka (Seljord) tek til i 1655, fyrste kopiboka i 1706. Det er mange prestar som ikkje har ført inn dei offentlege skrifte. Kopibøkene i bispearkivet blir i notene sitert med nemning av bispenamnet. Desse bispane er nemnde i avhandlinga: Bircherod 1705—20, Nyrop 1720—33, Kærup 1733—51, Paludan 1751—59, Spidberg 1759—62, Tidemand 1762—78, Hagerup 1778—89, Tybring 1789—98. Deira kopibøker vert i seinare fotnotar nemnde etter deira kronologiske rekkjefylgje med romertal I, II, III osb. og med tilvising til sidetal. — 2) Norges gl. Love I. 132. — 3) Forordning 27. mars 1629.

i året skulle dei møte i sakristiet til rådføring. Dei hadde skyldnad til å være oppsynsmenn over bygdelivet og varsku presten når nokon kom på galne vegar. Etter bibelsk forbilde — Matt 18, 15—17 — skulle presten først prøve med løynleg åtvaring. Synte det seg nyttelaust, vart syndaren innkalla for medhjelparmøtet. Heldt han fram i trass og vanvyrdnad for all påminning, brukte presten det vesle bannet, excommunicatio minor, og nekta han nattverden. Heldt han framleis på å trasse, vart han lyst i bann tre sundagar på rad og til slutt med namns nemning utstøytt or kyrkjelyden, excommunicatio major. Den bannlyste vart rekna mest som ein spedalsk og måtte søkje om å bli opptatt i kyrkja før året var ute, elles ville han bli landlyst. Kongen kunne ikkje tåle nokon gudlaus i riket sitt.[4])

I Christian V.s norske lov får presten påbod om å straffe dei synder som det syner seg ulagleg å få råka ved vanleg rettargong. Det var ei omstendeleg lista som blei oppsett, og det kom fleire ting til seinare: «Prædikens Forsømmelse, Hellige Dagis Misbrug til Gilde, Drik, Dobbel, Gøglen, Fikten, eller andet saadant, Fraholdelse fra Sacramentet over et fierding, halvt, eller heelt Aar, idelig Sværen og Banden, Guds Ords Skemt og Misbrug i Omgængelse, ond Forligelse-maal imellem Egtefolk, som uchristelig uden billige Aarsager sig imod hin anden forholde, saa og Forældre og Børn indbyrdis, Halstarrighed hos trolovede Folk, som ikke ville lade sig sammenvie til Ekteskab, letfærdig Skanderen og Snak, letfærdig Selskabs Besøgelse og Omgængelse, Rufferi, Fylderi og idelig Drukkenskab, ubillig Fordeel i Kiøb og Sal, ulovlig Aager, Gierighed, i Synderlighed Ungdommens Forførelse til Drik, Dobbel, Letfærdighed, overflødig Bekostning og Ødselhed.»[5]) Kor langt presten rokk med sine løynlege åtvaringar, er det uråd å etterspore, men var det prestar som sjølv førte eit flekklaust liv og såleis kunne tale med makt og mynja, måtte ei vitjing av presten ikkje bli utan verknad. Ennå sterkare verka frammøtet for prest og medhjelparar, og framfor trugsmålet om å bli nekta nattverden braut ofte den trassuge saman. Det var ein flekk på æra ikkje å ha høve til å fylgje kyrkjelyden opp til skrifte og nattverd som mest alle

4) Forordninga om kyrkjetukt finns i Chr. IV.s: «Om Kirchens Embede oc Møndighed mod ubodferdige, sampt om adskillige Geistlighedens Forhold.» — 5) N. L. 2—9—8.

sytte med å ha sitjande på seg.[6]) Ein og annan gong finns det nokre som bit hódet av skamma og tek det vesle bannet over seg. I Valle livde eit par i kamerateksteskap utan å ville ha kyrkjeleg vigsle. Dei vart lyst i bann tre sundagar i rad før dei bøygde seg.[7]) I Jelsa måtte presten gå like langt med ein trassug syndar,[8]) men i Lyngdal greip soknepresten Coldberg i 1739 til det store bannet i arbeidet sitt med ei kvinne som levde i usemje både med Gud og menneskje. Då alle råder var prøvd til å få henne på betre vegar, vart ho først stemnd for prosteretten, seinare for konsistorialretten i Kristiansand der ho etter framlegg frå bispen vart dømd til bannsetjing, om ho ikkje snudde om i den ellevte timen og ga Gud æra.[9]) Lensmannen fekk påbod om å syte for ein værestad i nærleiken av kyrkja, så soknepresten lett kunne få høve til å sjå inn til ho, om han kunne leie ho fram til sann anger og bot. Dei laut og ha forbøn for ho i kyrkja.[10]) Då ho berre forherda seg, vart ho lyst i bann på fastsett vis, og etter ei nyttelaus vitjing av prosten, vart ho utstøytt or kyrkjelyden 24. sundag etter trieining. «Gud give hende NaadeRum til Sand Omvendelse og Frelse,» sukkar bispen.[11]) Dette tilfellet er visstnok det einaste som er ført heilt fram til den beiske enden, og det vart snart gløymd; for i 1783 skreiv biskop Hagerup at det store bannet ikkje hadde vore i bruk på hundrad år.[12])

Det er elles meir enn eit tilfelle at Niels Coldberg i Lyngdal kom til å drive fram kyrkjetukt til siste konsekvensen, for millom prestane står han i fyrste rekkja når det gjeld å halde oppsyn med kyrkjelyden sin. I dei tredve åra, 1721—1751, han var prest i Lyngdal, stelte han seg meir som ein lensmann enn som prest. Tidt og ofte kalla han ihop medhjelparane og frette bygdenytt. Han venta ikkje til synda var openberr, men greip inn når han fekk veikaste mistanken mot einkvan. Stridande ektefolk og usamde grannar fekk han til å halde fred. Folk går til han istadenfor til lensmannen og melder stuld og andre brotsverk. Han kallar inn vitne og fører seg som ein verdsleg domar. Han held møte med kyrkjelyden der dei drøftar korleis ein skal få gjort ende på helgedagsarbeidet og tjuv-

6) A. Seierstad: Kyrkjelegt Reformarbeid i Noreg, s. 3. — 7) Pakke 3. Aar 1777. Kr.sand bispearkiv. — 8) Smst. — 9) Christianssands Constistorialrets Forhandlingsprotokol. Nr. 40 i Kr.sands b.a. — 10) Kærup IV, s. 48. — 11) Kærup IV, s. 85. — 12) Hagerup III, s. 75.

skapen i bygda, stutt sagt, han vaker over alt og alle i kyrkjelyden sin.[13])

Hadde det vore likskap for lova, ville tvillaust kyrkjedisiplinen ha vorte ei moralsk løftestang i folkelivet. Men grunnlaget for eit fruktberande arbeid vart tatt bort av kongen med eit reskript av 3. januar 1671 der det vart sett fast at «Kongens militære Betjente, Ryttere og Soldater for Kirkens Disciplin efter begangne Leiermaal ere frigivne».[14]) Dette løyvet vart oppnya og utvida ved reskript i 1681 og 1696. Der dei militære hadde vist vegen, fylgde dei sivile etter. Skulle embetsmenn og rikfolk ta ei refsing inn over seg, som dei militære var fritatt for? Ein kjem ikkje langt opp i det attande hundreåret før alle som har rang og pengar søkjer kongen om fritaking for skrifte, ikkje berre for lægermålssynder, men for alle dei brot som kom inn under kyrkja sin arm. Dei slepp då anten med å få lese opp ein anger frå preikestolen, med skriftemål i huset, eller berre med å gi noko til dei fatige i kyrkjelyden.[15]) Prestane strei hardt mot denne øydeleggjinga av kyrkjetukta, men tala her for dauve øyro. Den samvetsfulle og strenge Peder Brinch i Arendal heldt jamvel på å miste kallet i ein strid med ein lastefull kondisjonert som han kravde skulle stå skrifte.[16])

Når dei store i samfundet heilt sjølvsagt vart fritatt for kyrkjestraff, kjende dei halvstore det som eit sviande mindremannsmerke å måtte stå til ansvar for kyrkjelyden for syndene sine. Ja, det vart beintfram større skam å stå offentleg skrifte enn å falle i synd. Såleis skriv ein borgar (enkemann) i Kristiansand som hadde forsett seg med lægermål: «Saa offentlig som Synden for Gud er begaaet, saa offentlig burde ieg vel og den for Mennisken bekiende, men da ieg haver 5 umyndige Børn, som ved Deres Opvæxende Alder derom ville bekymre sig, og ligesom forestille saadant til deres Lykkens Stands i Verden, om ieg som en gammel borgermand bemelte Kirkens Disciplin maatte udstaae.»[17]) Og i ei rettssak i Stavanger syner vitneprova klårt at folk såg ned på ein som hadde stått skrifte for nattverdforsøming, medan ein som hadde kjøpt seg fri for same synda, vart høgvyrd.[18]) Nokre søkte å mildne

13) Niels Coldbergs kopibok i Lyngdal prestearkiv. — 14) Wessel Berg: Kongelige Rescripter I, s. 105. — 15) Kærup IV, s. 34 m. fl. st. — 16) Reidar Bolling: Soknepresten Peder Brinch i Arendal (Norsk teol. t. 1941). — 17) Kærup VIII, s. 101. — 18) Pakke 3. Aar 1766. Kr.s. b.a.

skamma med å søkje om å få stå skrifte på ein kvardag[19]) eller i ei framand kyrkje.[20])

Trass alle avgrensingar og fritakingar kom kyrkjedisiplinen likevel til å verke som eit salt i folkelivet der folkesetnaden i kyrkjelyden var tåleg einslungen. Det syner seg såleis at fleire som hadde høve til å bli fritatt for offentleg skrifte, kravde å få letta samvetet sitt med å sanne synda framfor den samla kyrkjelyden. Det gjeld jamvel militære.[21])

Diverre nytta somme prestar kyrkjedisiplinen på ein måte som måtte setje vondt blod i kyrkjelyden. Schultz i Hå og Leganger i Torvastad sette alt for store krav til kristendomskunnskapen hos kommunikantane, gong etter gong vart heile rekkjer skriftande nekta nattverden, og dei som ikkje betra seg i rimeleg tid, måtte stå skrifte.[22]) Sjølv ein så streng biskop som Nyrop, var nøydd til å bremse her og ga påbod om å nytte ein meir evangelisk framgangsmåte.[23]) Ennå verre var det at det fanns prestar som nytta kyrkjetukt som middel til å få inn løna si eller som hemn mot uvener. Belitz i Vestre Moland støytte ein mann som ikkje hadde betalt landskulda, ut or skriftestolen og sette han i gapestokken.[24]) Normann i Torvastad stengde ute fire mann som hadde hjelpt prestenkja i ein strid ho førte med Normann om åboten,[25]) og Bruun i Evje dreiv kyrkjetukt i tide og utide slik at folk miste all vyrdnad for den heilage handlinga. Ein mann som var nekta nattverden, under påskot av skort på kunnskaper, strauk beint til bispen, let seg overhøre og kom heim med eit strengt brev til presten om å ta imot han.[26])

II.

Kyrkjebøkene syner at stormengda av dei offentlege skriftande har synda mot sjette bodordet. Ved lægermål kjem gjerne kvinna fram nokre veker før mannen, om då ikkje han finn ein eller annan utveg til å sleppe fri. Mange syndarar freista fri seg med å skrive seg som soldatar, men i slike høve heldt bispane fast på at uniformen ikkje skulle berge nokon. Det nytta ikkje om offiserane knurra

---

19) Nyrop II, s. 126. — 20) Kærup III, s. 86. — 21) Nyrop II, s. 144. — Paludan I og II. Tidemand I, fol. 18 m. fl. — 22) Pakke 2. Kr.s. b.a. — 23) Nyrop II, s. 33 og 75. — 24) Bircherod I. — 25) Smst. — 26) Hagerup I, s. 43.

og påsto at dei norske prestane var mykje meir nøtne enn yrkesbrørne i Danmark.[27]) Gong etter gong måtte nyinnskrevne soldatar stå skrifte, men ved kongeleg reskript av 3. februar 1738 sigra dei militære. Når berre lægermålet ikkje vart kjend før etter innskrivinga, skulle dei nye soldatane sleppe offentleg skrifte.[28]) Dei vart nå så ovmodige at dei mange stader førte seg så dei vart til forarging for heile kyrkjelyden. Riksstyret fann difor at det var naudsynleg å stramme banda med eit reskript i 1740.[29]) I same leid gjekk eit tiltak i Generalkirkeinspectionscollegiet i 1743: Prestane fekk pålegg om å lage ei liste over offiserar og soldatar i kyrkjelyden og «i samme Liste ved enhvers Navn antegne Personens Tilstand i det aandelige, og hans udvortes Opførsel i de Pligter som en Christen er anstændig». Flutte nokon til ein annan kyrkjelyd, skulle presten der få melding om hans åndelege tilstand, så han kunne vite å finne rette måten i sjelesorga.[30]) Desse tiltaka fekk ingen nemnande verknad, og snart vart det ny fart i utglidinga att. I 1744 fekk også landvernet fritaking for offentleg skrifte etter fyrste lægermål,[31]) og i 1748 fekk reservistane i flåten same retten.[32]) Likevel lyt fram gjennom åra ikkje berre soldatar, men jamvel underoffiserar stå skrifte. Ved andregongs fall var det ingen nåde å finne, og då måtte dei attåt kyrkjestraffa stå i gapestokken.[33])

Prestane gjekk trøytt av den urettvise skipnaden med lægermålsskrifte. Dei vart difor fram gjennom attande hundreåret allstødt meir viljuge til å leggje eit godt ord inn for dei som søkte fritaking. Når mannen slapp fri, var det ofte med tungt hjarta at presten laut refse den veikare parten. Presten Wibye i Helleland betrudde jamvel mothugen sin til kyrkjeboka: «En ubehagelig Forretning for mig, gid det derfor maatte bli længe til ieg nødes at giøre det her igjen.»[34]) Det vekte difor inga motsegjing då eit reskript 8. juni 1767 tok bort skrifte for lægermål. Istadenfor å nå dei gode og kristelege føremål som ein hadde sett seg, hadde det ført til mange vanskar og ofte gjeve høve til misbruk og forarging.[35]) Prestane skulle nå som før halde oppsyn med det moralske livet i

27) Bircherod I. — 28) Kærup II, s. 100. — 29) Wessel Berg I, s. 740. — 30) Pakke 10. Kr.s. b.a. — 31) Wessel Berg I, s. 886. — 32) Wessel Berg II, s. 50. — 33) Christiansand Ministirialbog 1734—88. — 34) Kirkebog for Helleland 1762—91. — 35) Tidemand I, fol. 341.

kyrkjelydane, rettleie og formane, og oppe ved nattverdbordet skulle dei akte på at ikkje frekke og skamdjerve syndarar under påskot av det nye reskriptet sneik seg med dei andre altargjestene. Gravide ugifte kvinner skulle såleis ikkje få nattverden utan under ålvorleg sjukdom.[36])

Når det var så mykje «Vellyst og Lætfærdighed» i kyrkjelyden, kom det av at drykken hadde reint for stor makt over folkelivet.[37]) Bisp etter bisp skreiv åtvaringsbrev som vart lesne opp frå preikestolen, men drykken berre auka.[38]) Det var jamt fulle folk til messe, og under brudlaup og likferd var stoda skræmeleg. Det blir bråk og ståk i kyrkja, folk går ut og inn, mange kjem ikkje lenger enn på kyrkjebakken der dei sit og røykjer og drikk,[39]) sjølv under preika er det vanskeleg å kunne sitje stille, og det hender at presten vert forstyrra med mumling og song. Ja, var det ein prest som var komen noko på kant med kyrkjelyden, kunne villskapen nå slike høgder at dei går laus på presten midt under messa.[40]) I slike høve slapp ikkje dei skuldige med kyrkjestraff, men måtte stå til rette på tinget. Drykken kring kyrkjene vart fremja av alle vertshusa som gjerne låg på sentrale stader i soknene, ofte tett opp til kyrkja. Ihuga prestar freista få stengt desse skjenkjehusa, i einskilde høve lukkast det,[41]) men ein søknad frå stiftsdireksjonen om stengjing av alle skjenkjehus på kyrkjestadene, kunne styremaktene ikkje på med på.[42]) Diverre vart det og utveg til brennevin i kyrkjelydar utan vertshus, ja det finns jamvel døme på at deknar og prestar skaffa seg omframinnkomer med å byggje slike kapell for Djevelen.[43]) Nokre prestar synte og eit låkt føredøme i edrugskap og kunne såleis ikkje eige nokor makt til å tale folk til rette.[44])

Så mykje hardare strei dei prestane som verkeleg lei under drykken. Rejer Gjellebøl i Valle heldt snaudt ei preike utan han fann åt bygdefolket for all used som ovbruken av brennevin og øl førte med seg. Kyrkjelyden vart til slutt så oppøst over skjennepreikene at dei truga han på livet.[45]) Stundom kunne ihuga ta reint låttelege former. Den iltre og nervøse Rasmus Langhorn i Bakke sette inn

---

36) Hagerup III, s. 201. — 37) Bircherod I og II. Nyrop I, s. 62 m. fl. — 38) Kærup II, s. 9. — 39) Bircherod I. Klage frå prost Feiff i Øyestad. — 40) Bircherod II. Den ulukkelege var presten Storch i Bakke. — 41) Kærup VIII, s. 154. — Sokneprest Arentz i Jelsa. — 42) Kærup VIII, s. 123. — 43) Nyrop I, s. 249. Kærup II, s. 145. — 44) Nyrop I, s. 158. Paludan I. — 45) Pakke 3. År 1776. Kr.s. b.a.

fem medhjelparar som fekk påbod om å sjå gjennom lassa til byfararane. Fann dei brennevin, førte han det med seg opp til prestegarden. Borgarane i Flekkefjord klaga til bispen, og sjølv om han verdsette ihugen, fann han at framgangsmåten var galen og uhøveleg for ein prest.[46])

Tilhøva gjorde det naudsynt å fare toleg mildt med syndarane. Hadde ikkje forarginga vore for stor, slapp dei med åtvaring på medhjelparmøtet.[47]) Sjølv ein mann som hadde sunge høgt under preika, slapp skrifte.[48]) Berre ein ting heldt alle bispane fast på: Drykk på skrifte- eller altargongsdag var så skammeleg eit brot at korkje militære[49]) eller kondisjonerte[50]) kunne få fritaking for offentleg skrifte. Ja, den milde biskop Paludan vart så oppøst over ein trassig syndar at han lovta syte for at «Christiansands Festning vil paa nogen Tiid vorde hans Logi».[51]) I arbeidet med å halde kviledagen rein for drykk og slagsmål fekk prestane god hjelp i den tilkvesste sabbatsforordninga av 12. mars 1735 som ikkje berre sette stengje for gjestebod og gilde på sundager, men og nekta mange yrke som bøndene frå gamalt hadde vore van med å kunne drive om helgene. Prestane klaga og over at laurdagen tidt vart nytta til dugnad der drykken jamt strøymde rikeleg og gjorde folk lite dugande til å halde helg på ein kristsømeleg måte. Biskop Kærup fann tilhøvet så ålvorlegt at han fekk stiftsamtmannen til å setje forbod mot dugnad med trugsmål om både kyrkjeleg og verdsleg straff.[52])

«Idelig Sværen og Banden» skulle prestane refse kyrkjelyden for. Å bruke stygg munn må retteleg ha vore ei folkesynd, og eit reskript 31. januar 1749 la prestane på hjarta «ofte i deres Prædikener, men uden Undtagelse i alle deres Catechisationer tale om denne Synd og vise dens Vederstyggelighed». Var det nokon som slik ålmenn påminning ikkje beit på, vart han tilplikta å møte på kyrkjegolvet saman med ungdomen. Trassa han, skulle han bøte to lodd sylv.[53]) Denne framgangsmåten vart nytta i fleire høve både av Paludan og Tidemand.

Ennå strengare vart framferda mot openberre gudsspottarar. Ei

46) Hagerup I, s. 144. — 47) Bircherod I. — 48) Kærup VI, s. 104. — 49) Kærup V, s. 26. — 50) Tidemand I, fol. 6. — 51) Paludan II. — 52) Kærup X, s. 210. — 53) Fogtmans Rescripter for Geistligheden, s. 214.

kvinne i Lund heldt seg allstødt borte frå kyrkja og hånte dei som var på kyrkjeveg. Ho braut ut i dei råaste spottord når nokon i huset tok ei gudeleg bok i handa eller nemde Guds namn. Presten gjekk til ho, men vart møtt av slik råskap at han vart overtydd om at ho var besett av vonde ånder.[54]) Å nytte noko slags kyrkjetukt mot ho var rådlaust, han måtte få verdsleg rett til å få ho bort frå kyrkjelyden. Bispen Hagerup rekna nok med at menneskje framleis kunne bli besett av vonde ånder, men trudde likevel at hennar tilstand kunne ha andre grunnar. Ho skulle vel ikkje bere store løynlege synder som ho løynde under munnbruket sitt? Presten måtte i alle høve freiste med personleg sjelesorg trass vanlynde hennar før han tok steg til å få jaga ho ut or kyrkjelyden. Synte ho seg like trassig, ville bispen hjelpe til med å få ho bortvist.[55])

Dei som vart overtydd om å hange fast i ovtru eller trolldom kom under kyrkjetukt. I Tinn braut i 1699 ein mann opp kyrkjeskapet, tok ut ei gamal handklokke, og ringa opmot heia til vern mot udyr på bølingen.[56]) I Gjerstad måtte eit ektepar stå skrifte då dei dreiv med skattegraving, i Høyland råka same lagnaden ei lækjarkunnig kone som dreiv med «Manen og Signen».[57])

Ein sjeldan gong syner kyrkjebøkene at ein dyrplågar,[58]) ei sladrekjerring[59]) eller ein tjuv[60]) kom under offentleg skrifte.

Nest etter lægermålssyndene er nattverdforsømingane jamnaste orsak til kyrkjetukt. Somme heldt seg borte av likesæle og vanvyrdnad og vart møtt med all hardleik som lov og føresegner baud. Prokurator Kruse i Arendal er eit opplysande døme på korleis ein kunne trasse både prest og bisp. Tre heile gonger, i 1710, 1722 og 1733 vart han saka for forsøming av nattverden. Fyrste gongen fekk han kongeleg fritaking for skrifte,[61]) andre gongen strauk han til Kjøpenhamn og fekk lurt seg til nattverd i ei av kyrkjene der nede og hopa såleis synd på synd.[62]) Han vona og denne gongen å få medhald i kanselliet, men tok i miss og måtte ta skjemsla med å stå skrifte. Trass denne audmjukinga, stelte han seg slik at han på sine gamle dagar kom under forfylgjing for same brotet. Kærup som var ei fredsam og mild sjel, ba presten tale han til rette privat.

54) Pakke 4. År 1782. Kr.s. b.a. — 55) Hagerup II, s. 213. — 56) Manuskript nr. 744. 4. U. — 57) Kærup II, s. 138. — 58) Kirkebog for Holt I. — 59) Kirkebog for Østre Moland. — 60) Pakke 2 b. Kr.s. b.a. — 61) Sjå min artikkel om Peder Brinch i Norsk Teologisk Tidsskrift 1941. — 62) Nyrop I, s. 294.

Det måtte være lettare å få frelst han med spaklynde enn med hardleik.[63])

Einskilde prestar såg gjennom fingrane med dei som heldt seg heime, og ved presteskifte synte det seg at det fanns dei som hadde halde seg borte frå nattverden i ti-tolv år utan påtale.[64]) Sa dei seg då viljug til å stå skrifte, kunne det likevel hende at presten ikkje slapp dei fram. Han ville sjå om det var ålvor med betringa og verkeleg teikn til omvending,[65]) og bispane studde oppunder og strika under at «Antagelsen maa nødvendig beroe paa Subjecti bodfærdighed og grundige Omvendelse».[66])

Det var og ein heilt annan type menneskje som heldt seg borte frå nattverdbordet, alle dei som kjende seg uverdige. Prestane synte jamt langmod med slike, men vart fråhaldet for langdrjugt, la dei saka fram for biskopen. Bircherod er sværande formalistisk i handsaming av slike saker: Dei melankolske skulle kallast inn for medhjelparmøtet og bli truga med offentleg skrifte og straff.[67]) Nyrop rår til å nytte mild sjelesorg og freiste overtyde dei tvilrådige om misstaka deira.[68]) Kærup fekk i 1741 eit kongeleg reskript[69]) å stø seg til som ga høve til å nytte mildare råder mot dei som «enten af Blødhed, Frygt eller falske forudfattede Meninger» hadde vore borte frå nattverden over fastsett tid. Likevel ville han i fleire høve tvinge hugsjuke menneskje til å stå skrifte. Å sitje og sjå på seg sjølv var å syne vanvyrdnad for Jesu forsonarkraft, og slik svivyrding måtte ein sone.[70]) Heller ikkje Tidemand våga frita ein nattverdforsømar, trass soknepresten gjekk sterkt inn for han og vitna at han dagleg dreiv med bøn, song og lesing.[71]) Først Hagerup våga innrømme privat skriftemål og avloysing. Den tregande syndaren skulle ha ein samtale med presten og medhjelparane, og det heile bli skreve inn i kyrkjeboka.[72]) Eit reskript 18. juni 1790 lovfeste denne framgangsmåten mot veike, hugsjuke og gløymskne menneskje.[73])

Alt i kyrkjeordinansene frå 1539 og 1607 var det fastsett at foreldre som låg ihel borna sine eller miste dei ved skøyteløyse, skulle stå offentleg skrifte og betale bot. Denne kyrkjestraffa vart halde

63) Kærup I, s. 39. — 64) Bircherod I og II. Kærup VI, s. 25 m. fl. — 65) Pakke 4. Kr.s. b.a. — 66) Hagerup II, s. 207. — 67) Bircherod I. — 68) Nyrop I, s. 103. — 69) Wessel Berg I, s. 785. — 70) Kærup X, s. 141 og s. 294. — 71) Tidemand I, fol. 131. — 72) Hagerup V, s. 10. — 73) Wessel Berg III, s. 468.

oppe lenge etter at andre brotsverk vart sona på annan måte, og framferda vár bønlaust hard mot dei ulukkelege. Det gjaldt å verje om livet, og bispane sende fleire skriv til prestane med åtvaring mot å ta småborn opp i senga.[74]) Prestane måtte ikkje berre nytte det offentlege skriftemålet, men kvart lagleg høve til å minne folk om deira store ansvar for borna.[75]) Det var og grunn til å nytte sterke ord. Det fanst snaudt prestegjeld som ikkje hadde ein barneskade for året, ja, små kall som Åmli kunne einskilde år kome opp i fire-fem skader.[76]) Prestane kunne stundom være for ihuga i tenesta. Då Søren Schive i Bjelland kravde at foreldra skulle stå skrifte for ein halvvaksen gut som datt utfor eit stup, sa bispen nei.[77])

Det er sjeldan foreldra søkjer fritaking for skrifte etter barneskade, og ein finn her verkeleg teikn til at det offentlege skriftet har verka løysande på nedtyngde hjarto. Prestane melder at foreldra jamt er viljug til å stå skrifte, ja avslår å få hjelp til fritaking.[78]) Ein har og vitnemål om at den botferdige er vorten så teken av skriftetalen at han har sytt for å få han prenta.[79])

Biskop Tybring hadde mothug mot det offentlege skrifte i alle former og vende seg difor til kanselliet med bøn om fullmakt til å frita uheppne foreldre for offentleg skrifte mot ei vilkårleg mult, men kanselliet ville ikkje gi frå seg retten til å gi fritaking og kravde at kvart einskild tilfelle skulle bli send inn til avgjerd.[80])

III.

I 1737 skipa kongen eit serleg kontrollorgan, «Generalkirkeinspectionscollegiet», som skulle vake over det åndelege livet i båe rika. Heilt naturleg kom det til å arbeide med å få styrkt kyrkjedisiplinen etter føredøme frå den første kristne kyrkja. Den 11. januar 1738 fekk bispane påbod om å koma med framlegg om kor-

74) Kærup II, s. 140. Paludan I og II. — 75) Tidemand I, fol. 202. — 76) Pakke 3. Kr.s. b.a. — 77) Tidemand II, fol. 21. — 78) Pakke 4. Kr.s. b.a. — 79) H. E. Støren: Skriftemaalstale. Chr.sand 1793. Dette er einaste skriftemålstalen ein kjenner her frå bispedømet. Ut frå teksten, Salme 77, skildrar presten hans naud og sorg; men og den store glede i himmelen over hans trege og omvending. I talen er sterke utfall mot drykken som hadde vore orsak til denne barneskaden. Handlinga slutta med ei personleg vedkjenning av den skriftande som sikkert var skrive av presten. — 80) Pakke 10 e. År 1789.

leis ein kunne skipe det så dei skriftande ikkje kjende det offentlege skriftemålet som nokon verdsleg dom. Kollegiet ville dessutan få eit utgreiing om husevitjingar og medhjelparar.[81]) Kærup var sorgtyngd over den forfalne kyrkjedisiplinen. Skulle ein ha von om at syndarar ville underkaste seg kyrkjetukt utan tvang, måtte ein framfor alt kome bort frå at verdslege domstolar kunne døme nokon til kyrkjestraff. Det var naudsynt å nytte det store bannet oftare, og det måtte bli vanskelegare å få kongeleg fritaking. Horkarar, drikkarar og helgedagsbrytarar måtte like sjølvsagt bli nøydd til å stillast fram for kyrkjelyden som dei arme jentene som var komne i ulukka.[82]) Svara frå prestane syner at dei fleste heldt fast på kyrkjedisiplinen og ville ha han styrkt.[83]) Verste støytesteinen er soldatane. Fritakinga fører her med seg at mange born blir utan far i kyrkjebøkene.[84]) I kyrkjesaker måtte ein få skipa ein domstol av sju-åtte av dei mest gudelege menn i kyrkjelyden.[85]) Fleire prestar ba om å få lovfeste prostimøte to gonger for året der alle synder som kyrkja skulle ta seg av, skulle bli tatt opp til dom.[86]) Stiftsprost, seinare biskop, Jens Spidberg i Kristiansand skilde seg ut frå dei andre med si sterke missmæting av kyrkjedisiplinen. Fekk prestar og medhjelparar høve til å handle sjølvstendig, ville dei nok kunne døme syndaren; «men med liden Virkning da den gemeene Mand er saa længe vant til i slige Tilfælde at dependere af verslig Øvrighed». Opplysing er betre enn refsing, meiner Spidberg. Få difor styrkt katekisasjonen, lag manntal og syt for at dei unge verkeleg får kristen opplæring! Få bort drykken! Gjer prisen så høg at ingen kan kjøpe, og verknaden i kyrkjelyden vil snart syne seg!

I fråsegna om husevitjingar gjorde Kærup framlegg om at prestane i byar og tettgrende bygder to gonger for året skulle fare ikring og sjå inn til folk, i grisgrende bygder måtte det greie seg med ein årleg tur. Prestane var og merksam på at jamne husevitjingar ville fremje god kyrkjeleg orden. Mange hadde hausta gode frukter av dette arbeidet,[87]) men andre hadde møtt motbør i kyrkjelyden og hadde difor slutta.[88])

81) Pakke 10 a. Kr.s. b.a. — 82) Kærup III, s. 85. — 83) Svara frå prestane finn ein i «Generalkirkeinspectionscollegiet» sine papirer i riksarkivet i Kjøpenhamn. — 84) Horster i Gjerstad. — 85) Den same. — 86) Tyrholm i Vanse, Winther i Stavanger. — 87) Spidberg, Meidel i Helleland. — 88) Bloch i Sogndal.

Kærup ville styrke medhjelparinstitusjonen. Presten skulle halde faste månadsmøte der ikkje berre medhjelparane, men og dei beste bønder og husmenn i kyrkjelyden skulle bli innkalla til drøfting. Til denne samkoma plikta dei som hadde forsynda seg i kyrkjelyden, å møte. Sjølv om det ikkje var nokor sak som kravde avgjerdsle, ville det være gagnleg for det moralske livet i soknet om desse møta vart haldne. Medhjelparane måtte få skattelettingar og fullgod trygd mot forfylgjing for arbeidet sitt. Fekk dei ikkje det, ville mange slutte i ombodet sitt. Prestane heldt og urikkande fast på medhjelparane. Dei burde ha ei lita løn og være fritatt for militærteneste.[89]) Dei burde få kongeleg utnemning så ålmugen ikkje våga sette seg opp mot dei.[90]) Dei måtte få rett til å døme, ikkje berre til å åtvare.[91]) Midt i all rosen kjem og det tvert motsette synet fram. Dei er bundne av otte for menneskje,[92]) duger ikkje til hjelpesmenn i kyrkjetukt og sjelesorg,[93]) ja, mange er heilt kassable.[94])

I 1764 hadde ein anonymus send inn eit skrift om prosteembetet til kyrkjeinspeksjonskollegiet der han og kom inn på kyrkjedisiplinen. Han er sterkt pessimistisk: «Kirkens Disciplin har hos os længe været et tomt Navn, kunde dessuden i denne Tiid plat ikke haandhæves mod almindelig Ryggesløshed. Mængden er ugudelig og den føye Deel som skal synes mindre ond, samtycker dog med de verste, saa at Folk for deres Lærere fortier, forsvarer og forsværger hvad de selv giør og seer giøres af andre.» Når folk syner vanvyrdnad mot Guds eige ord, kan det ikkje nytte med kyrkjetukt. Kongebodet mot bannskap og drykk førte berre med seg at desse lastene auka.[95]) Kollegiet sende skriftet til bispane og kravde å få vite om det verkeleg var så skralt med kyrkjedisiplinen kring i byar og bygder. Tidemand sanna at det var mykje gudløyse i tida, og kyrkjedisiplinen hadde alt for mykje berre vorte eit namn. Likevel kunne han ikkje gå med på at det var nyttelaust å drive kyrkjetukt. Feilen var mykje meir at føresegnene i lov og ritual ikkje vart nytta i fullt ålvor. Røynsla synte at sjølv den mest forherda syndaren braut saman og gjorde bot framfor trugsmålet om excom-

89) Dumetius i Vestre Moland. — 90) Thurn Schive i Søgne. — 91) Tybring i Øyestad. — 92) Spidberg. — 93) Bloch, Müller i Egersund. — 94) Winther. — 95) Pakke 10 c. Kr.s. b.a.

municatio major. Kunne ein berre få bygdefolket til å stø presten under arbeidet hans med ein syndar, ville vilkåret for aktiv kyrkjetukt bli mykje lettare. Nå vart ein refsa syndar beden som faddar, og til gjestebod og lei i det heile ikkje nokon skår i sin vyrdnad.[96])

Biskop Hagerup gjorde og ein freistnad med å gi i kvart fall prestane eit meir evangelisk syn på kyrkjedisiplinen. Han ba prestane strike under at det offentlege skrifte med avløysing ikkje var nokor straff, men ei evangelisk handling der syndaren som nå hadde trega og gjort bot, atter vart tatt opp i kyrkjelyden. Istadenfor ei skam, var det mykje meir ei gåve og velsigning. Straffa var å bli halden borte frå nattverdbordet, men denne straffa vart sett ut av kraft ved det offentlege skriftet. Hagerup såg det likevel vonlaust å få nya oppatt skriftemålet. Synet var så forkvakla ikkje berre hos tilhøyrarane, men og hos storparten av prestane at han hadde lita tru på at det kunne bli nokòn snunad til det betre.[97])

Han hadde berre altfor rett. Etter 1767 vart det årelange sprang millom dei offentlege skriftemål i kyrkjelydane, og kring år 1800 slutta dei heilt. Frå andre bispedøme veit ein at offentleg skriftemål for barneskade vart nytta til frammot 1820.[98])

Dei mildare formene for kyrkjetukt, nattverdnekting for stuttare tid og åtvaringar, vart derimot haldne opp og har vel framleis livsrett innan kyrkja.

---

96) Tidemand I, fol. 170. — 97) Hagerup III, s. 75. — 98) Seierstad: Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig, s. 25.